LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

'ER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2102depa

LAP STORAGE

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• ¿Adónde va la teología latinoamericana? 1
Diego Irarrázaval
• El desafío de vivir como resucitados
Reflexión sobre Romanos 6 y 8 5
Elsa Tamez
• Para una política del desarrollo 11
Augusto Serrano
• Islam, fundamentalismo y terrorismo 18
Malik Tahar
• El sujeto como premisa frente
a las robinsonadas del libre comercio 24
Carlos Aguilar Sánchez
• Seminario Intensivo de Lectura
Popular de la Biblia 27

¿Adónde va la teología latinoamericana?

Diego Irarrázaval

La reflexión de fe, fruto de la comunidad eclesial, está al servicio de la humanidad. No solamente es algo complicado, en manos de especialistas. En nuestra América Latina adolorida y esperanzada, la teología contribuye a la búsqueda de sentido y a transformar la vida de todo el pueblo de Dios. Si no es así, sería algo esotérico.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2002

Nº 102

JULIO
AGOSTO

Algunos dicen: ha muerto la teología de liberación (TL), fue una ética y no una reflexión sistemática, fracasó su propuesta de cambio social, tardíamente ha incorporado lo espiritual. Otra actitud es comentar unos textos y autores, sin estudiar sus ricas y diferentes corrientes. Algunos valoran su sensibilidad histórica.

Al respecto, cabe un buen discernimiento. Han sido décadas de producción teológica fecunda. Las controversias en torno a dicha teología han sido superficiales; me parece que es sano y necesario un debate sobre modos de comprender la fe en medio de la cambiante realidad humana. Los escenarios globales y locales nos remueven las entrañas. Nos impactan la tecnología, la injusticia humana, el drama ecológico, la perspectiva de genero, el porvenir de las culturas, y tantos signos de nuestro tiempo. Nuevos hechos eclesiales e interreligiosos abren pistas de reflexión. Corresponde debatir los logros y errores, y sobre todo, el porvenir de la teología latinoamericana.

Junto con dar unos aportes, anoto discrepancias con lo escrito por Antonio González [1]. No interesa ensimismarse en conceptos y asuntos eclesiásticos. González toca aspectos de la teología en la vida y porvenir de la gente; estos puntos sí merecen un hondo debate.

1. Avances y vacíos

A lo largo de estos años he participado y presenciado varios procesos. Primero, en el equipo de Gustavo Gutiérrez, en Lima; allí he colaborado en la teología y religión del pueblo. Luego, en la elaboración de la inculturación y en las reflexiones indígenas (particularmente en el ámbito aymara). En varios lugares del continente, he interactuado con gente que hace lecturas de la Palabra, con las teologías feministas (he sido el único varón en su último congreso latinoamericano), las afroamericanas, las líneas campesinas y populares en Colombia, CEHILA (historia de la Iglesia), y tanto más.

Es maravilloso lo avanzado durante tres décadas de TL. Es como un bello arco iris de reflexiones de fe. Esto no podría ser resumido y debatido en pocas palabras. Ha sido recopilado y evaluado —desde varios ángulos— en la colección de ensayos *Mysterium liberationis;* en el evento latinoamericano en Belo Horizonte, publicado en *O mar se abriou* y *A sarça ardente* [2], donde resalta la polifacética teología de liberación; en el *Panorama de la teología latinoamericana* [3], etc.

Cualquier persona se llena de admiración ante tanta creatividad en nuestro continente (antes solo eran reproducidas las reflexiones noratlánticas). A ello se suma la gran calidad de trabajos hechos en Asia, África y otros lugares del mundo. (Esto lo he constatado al participar en la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo). Hoy existe una gama de lineamientos teológicos, que tienen el denominador común de la acción y espiritualidad de liberación. Desde los pobres con su dolor y lucha, desde diversas culturas y sabidurías, se están replanteando métodos, temas, epistemologías. No sopesar tanta producción —y las diversas corrientes en la TL— sería una señal de ignorancia. Da pena constatar que muchos teólogos no se interesan y descalifican los pasos dados por los demás. No toman en cuenta las diferentes líneas de reflexión, de evaluación y de reorientación.

Por otra parte, tenemos muchos vacíos y abundantes retos. Junto con otras personas, reclamo mayor atención teológica a lo cotidiano en los procesos mundiales, a fin de entender mejor la Salvación aquí y ahora. Por ejemplo, mayor atención a las interpelaciones de Dios en el trabajo y el desempleo, la sexualidad y el hedonismo, los conflictos y las asociaciones en la situación posmoderna, la fiesta y los parámetros de diversión, la conjugación de lo micro y lo macro, la articulación entre varias dimensiones de la liberación. Éstos son algunos de los vacíos y retos. También hay mucho por hacer en la eclesiología de comunión, de corresponsabilidad descentralizada, de ecumenismo e interreligiosidad. En América Latina y en otras partes del mundo, la eclesialidad puede encarar y ser alimentada por la gama de vivencias espirituales, humanistas, y no creyentes. Otros grandes desafíos son la teología de la creación y la eco-teología, y las ricas vetas de la pneumatología que recién comienza a ser tomada en cuenta.

2. Polémica y reafirmación

En el mundo de hoy sentimos un cambio de época. Densos y complejos "signos de los tiempos" plantean preguntas y exigencias al trabajo teológico. Igualmente nos conmueven acontecimientos en las iglesias, y la gama de procesos religiosos y espirituales en el mundo. En estos contextos se agudizan la crítica, la discusión doctrinal y, es especial, la búsqueda de rutas hacia adelante. A. González, teólogo español que reside en Centroamérica, ha anotado cuatro límites (o errores): presuponer que la población (y la religiosidad) es cristiana, hacer análisis social sin la novedad del Evangelio, clericalismo, y, no trabajar la temática de la gracia. Además, ha delineado su "nueva teología de la praxis": evangélica, bíblica, profética, eclesial, ecuménica.

Esta crítica no recoge la amplia producción y evaluación hecha por las teologías latinoamericanas (resumidas en las obras ya citadas). Se anotan caricaturas y generalizaciones; por ejemplo, que el pensamiento social no ha sido confrontado con la persona y el mensaje de Cristo; y que no se ha examinado de modo crítico la religiosidad cristiana en América Latina.

---

[1] En *Mensaje* (Chile) No. 506, págs. 21-25 y No. 507, págs. 52-60.
[2] São Paulo, SOTER-Paulinas, 2000.
[3] Estella (España), Verbo Divino, 2001.

En cuanto a su propuesta, González no valora ni asume tanta reflexión ya realizada: sobre la novedad del Evangelio en la praxis, la abundante hermenéutica bíblica desde el pobre, los esfuerzos eclesiológicos en torno a las comunidades de base. Propone como "nuevo" lo comenzado y consolidado por muchas personas. También propone leer teológicamente el crecimiento protestante, y la reflexión acerca de la gracia de Dios y su significación en la acción histórica.

Las grandes temáticas —como la Buena Nueva de Cristo, la Gracia, la Trinidad— ya forman parte de la teología con opción liberadora; ésta ha ido elaborando las dimensiones evangélica, bíblica, profética, eclesiológica, ecuménica (que A. González ha subrayado). Este último aporte ni es nuevo ni es de la praxis. Muestra un pesimismo antropológico, una visión estática de la realidad, falta de articulación entre salvación y creación y un subjetivismo religioso [4].

A mi modo de ver, las teologías de liberación pueden ser consideradas como una polifacética teología en la praxis. No es una serie de conocimientos inmóviles. Es una perspectiva que crece, y es reafirmada mediante nuevas búsquedas: en cada aspecto de la Verdad, y en el terreno ecológico, estético, interreligioso, de género, etc. Hay que seguir desenvolviendo la opción por los pobres en nuevos contextos mundiales y locales, y la exigente reflexión en el caminar de las comunidades. Existe mucha inquietud acerca del mundo globalizado, el porvenir de la humanidad, la integridad de la creación. Un aporte como el de González incentiva la polémica sobre los estereotipos. En medio del debate, lo que más interesa son los retos que asumimos.

3. Un fascinante porvenir

La perspectiva de liberación intenta conjugar su enraizamiento en la vida concreta del pueblo de Dios con la reflexión de todos los temas de la fe. Lamentablemente, un primer esfuerzo sistematizador no pudo ser completado; la colección de tomos publicados por Vozes en Brasil (y traducida en parte en otras latitudes) ha expresado las primeras fases de la TL. Podrán aparecer nuevas síntesis, dada la amplia producción durante estas décadas, y dada la conveniencia de contar con manuales y textos de referencia para la docencia teológica. Además, una buena sistematización redimensiona y enriquece la praxis. Existen otras grandes preocupaciones: la cuestión de los paradigmas (un debate ya iniciado en Brasil) y las epistemologías; en esto último, las teologías feministas y las indígenas van dando pasos grandes e innovadores.

Decimos que la comunidad eclesial elabora la teología; esto implica capacitación y responsabilidad del laicado. En el pasado, la reflexión ha sido monopolizada por el clero. El laicado puede encarar mejor las temáticas de la fe en la vida cotidiana, la eclesiología de comunión y participación, la inculturación en la modernidad.

Se requiere coraje y rigor para desenvolver la perspectiva de género en todo el quehacer teológico y pastoral. Varones y mujeres nos redescubrimos como sujetos-en-relación, y apreciamos la salvación personal y social. Motivados por la labor feminista, continuarán siendo retrabajadas las imágenes bíblicas y patrísticas sobre Dios, así como los sentidos de ser Iglesia y de sus ministerios. Esto conlleva no caer en esencialismos que encierran lo femenino y masculino en parámetros ahistóricos. Más bien se va forjando una eco-antropología: la humanidad celebra y es responsable por la integridad de la creación.

Por otra parte, la creciente sensibilidad teológica hacia lo inculturado y lo intercultural facilitará una mejor explicitación de la tradición católica. El actual magisterio del Papa y de episcopados del Tercer Mundo ha propuesto la inculturación de la fe y el diálogo con las religiones; esto incluye que la teología no siga atada a una cultura hegemónica, ni que sea sectaria en términos religiosos. El creciente diálogo entre culturas/religiones permitirá apreciar nuevas dimensiones de la Revelación dirigida a los pueblos de la tierra.

Con respecto a contenidos, lo realizado en los años setentas y ochentas tiene que ser comparado con la reflexión hecha actualmente. Es evidente que la TL es hoy más compleja y polifacética. Se han ampliado, matizado, reorientado, los modos de entender a Dios y el actuar humano en la historia. Esta creatividad teológica continuará, de manera especial en torno al mensaje y la obra de Cristo que siempre nos sorprenden y desinstalan. La apertura a lo intercultural e interreligioso nos conducirá a encontrar tesoros ocultos. Se ahondará la reflexión sobre el Verbo de Dios, en su sentido cósmico y en su Encarnación en la historia. Esto seguirá siendo leído con ojos y mentes mestizas, afroamericanas, indígenas y de género. Asimismo se acentuarán los acercamientos al Misterio de la Vida, gracias al ecumenismo cristiano y al macroecumenismo con las tradiciones espirituales del mundo.

Será más fecundo el trabajo bíblico. En parte ya ha sido recogido por la *RIBLA* [5]. Al ser llevado a cabo por comunidades de fe en diversos contextos, se hace con ricas metodologías de oración, relectura de textos, celebración, acción solidaria y profética. Esto proseguirá dando sabrosos frutos. Las hermenéuticas inculturadas ponen la Palabra en el centro de la vivencia de la gente católica (como lo ha estado en otros ambientes cristianos). Se requiere mayor imaginación para articular la relectura de la Palabra y la celebración simbólica (como ocurre en los encuentros de las comunidades eclesiales de base en Brasil y en Centroamérica).

---

[4] Como anota Juan Noemí, en *Teología y Vida* (Chile) No. 4 (2001), págs. 492-94, al reseñar *Teología de la praxis evangélica*, de A. González.

[5] *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana.*

Es deseable que en la pneumatología haya mayor avance. Ha sido un ámbito postergado. La cristología deja de ser unilateral cuando incorpora al Espíritu. Existen pequeñas y crecientes búsquedas. La reflexión feminista ha subrayado la obra del Espíritu; podrá también pneumatologizar todos los temas de la fe. Por el lado de las teologías indígenas afloran acentos en el Espíritu de Vida y nuevas líneas cristológicas. La eco-teología va de igual modo explicitando visiones no dicotómicas de la presencia del Espíritu en la materia viviente.

Otro terreno donde puede haber grandes desarrollos es el de la mística. Desde sus inicios, y a lo largo de tres decenios, la TL ha tenido como fuente y como meta la contemplación de la maravillosa obra de Dios. No de un ente sagrado neutral, segregado de la realidad de cada día. Más bien, la adhesión al Dios vivo y misericordioso, a quien amamos y en quien nos movemos. Se trata además de una mística antiidolátrica. En los años pasados la reflexión ha confrontado los poderes del mundo con sus fascinantes y falsas representaciones de lo sagrado. Ha sido una reflexión tanto política como mística. Esto será profundizado. La globalización acarrea nuevos absolutos, los cuales sostienen la manipulación y opresión de las mayorías pobres. Vale pues, junto a la acción que se resume en instancias como el Foro Social Mundial de Porto Alegre, una renovada fidelidad al Misterio que se contrapone a los ídolos de hoy.

4. Lo particular y lo común

En América Latina, las corrientes teológicas corresponden a sujetos-comunidades eclesiales con trayectorias y retos particulares. Resalta la abundante producción en la TL clásica, lo mismo que en la afroamericana, la indígena, la feminista, la lectura popular de la Biblia. Son las corrientes principales. También hay líneas emergentes: la reflexión de un sector pentecostal que no es fundamentalista ni sectario, la fe y la ecología (con los aportes de Leonardo Boff), y el dialogo con formas religiosas. Las particularidades tienden hacia una opción común: confrontar la injusticia, el egoísmo, el pecado, y de muchas maneras afianzar la Vida.

A modo de ejemplo, anoto dos impactos en mi reflexión. Al dialogar con sabios y sabias indígenas, he reencontrado a Dios que transciende las religiones y a Cristo que no es propiedad del cristianismo. Por otro lado, la acción y la mística de género me reubican en la teología cotidiana, corporal, holística, espiritual, histórica.

Quiero subrayar el horizonte común. Compartimos puntos de partida: la doctrina del concilio Vaticano II y su desarrollo en nuestro continente, el movimiento bíblico, la solidaridad con el pobre, el ecumenismo, etc. Son sólidas raíces. Nos unen y fortalecen. Pero más nos cohesiona y dinamiza la esperanza teológica. Ante la mundialización no vale fragmentarnos. Nuestra acción y reflexión responden al grito del pobre, azotado por el hambre y la injusticia, y a esperanzas concretas como las expresadas en el Foro Social Mundial.

Igualmente se comparte la pluralista apertura a la revelación en Cristo. La Revelación es apreciada desde nuestros rasgos iberoamericanos, indígenas, negros, y gracias a la sabiduría de la mujer y del varón. Estos rasgos llegan a su plenitud al confluir en el Misterio del Dios de Jesucristo. Nos une pues la apuesta por la humanidad llena de Gracia, de la presencia del Dios vivo.

Cada comunidad tiene sus formas de redescubrir dimensiones del Misterio de la Salvación. Éste es el inmenso aporte dado por la TL. No es un sello cristiano para la movilización política. Hay que insistir en este punto, ya que a menudo la TL es malinterpretada desde fuera y también desde dentro de nuestro modo de pensar la fe. La acción teológica está siempre centrada en la manifestación del Amor de Dios en Jesucristo que da su Espíritu a la humanidad. Es un Amor que transforma nuestras existencias, la historia, la creación. Esta convicción continuará impulsando las teologías latinoamericanas. ■

NOVEDAD DEI

LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA Y EL SUJETO UNIVERSAL

de paradojas y bandidos

Ángel Ocampo Álvarez

EL DESAFÍO DE VIVIR COMO RESUCITADOS

Reflexión sobre Romanos 6 y 8 *

Elsa Tamez

Introducción

Julia Esquivel, una poetisa guatemalteca, escribió en los tiempos de la represión militar centroamericana, un poema titulado "Nos han amenazado de resurrección". En ese poema describía la fuerza de un pueblo renovado que no quiso más ser objeto del pecado de la opresión. La frase "ser amenazado de resurrección" connota la reacción negativa de alguien frente a una "cierta manera de manifestarse" de otro. Esa "cierta manera de manifestarse" es descrita con una palabra teológica extraña y poderosa a la vez: "resurrección". Ser "amenazado de resurrección" puede significar dos cosas: una, que los amenazados son un pueblo que vive como resucitado; y dos, que los amenazados son un pueblo que quiere y lucha por la resurrección plena de todos y todas. Quienes amenazan son quienes no desean resurrección, o sea el paso de la muerte a la vida.

"Vivir como resucitados" o "ser amenazados de resurrección" son metáforas teológicas que describen dimensiones de la existencia humana difíciles de comprender. Abarcan dimensiones escatológicas y utópicas y a la vez dimensiones presentes en la historia. La frase "vivir como resucitados" alude a la vida concreta aquí en la tierra, pero también, alude a una manera inusitada de vivir, la cual sale de la realidad histórica y terrenal; resucitados apunta a una experiencia de transformación plena, a la travesía de un estado de muerte y todo lo que ella implica, a un estado de vida en plenitud. En otras palabras, "vivir" alude a los tiempos presentes-históricos, y "resucitados" a los llamados "últimos tiempos", es decir a lo escatológico, lo ahistórico. Si no fuera por la preposición "como", la frase, estrictamente hablando, no tendría sentido porque no se puede vivir dentro de la historia y a la vez fuera de la historia. La preposición "como" hace posible vivir en lo contingente la plenitud de la promesa de una vida resucitada, esto es se vive aquí en la historia como si hubiese resucitado. En teología se dice que vivimos en el "ya y el todavía no".

Pero, ¿es posible vivir como resucitados en el "ya y el todavía no"? Para los cristianos es posible gracias al Espíritu Santo, el cual es el Espíritu de Dios y el Espíritu de Cristo. "Vivir como resucitados" significa vivir de acuerdo con el Espíritu, y vivir o andar según el Espíritu hace referencia a la espiritualidad de los creyentes. Vivir como resucitados en América Latina y el Caribe, entonces, expresa una espiritualidad liberada y liberadora.

Hoy día, vivir como resucitados es un desafío difícil de asumir. Y sin embargo, no hay otra forma de mostrar nuestra identidad de cristianos que por medio de nuestras actitudes y acciones orientadas por el Espíritu, es decir por medio de nuestra espiritualidad.

El desafío del Espíritu es difícil de asumir pues la sociedad globalizada se manifiesta confusa e incierta. Por un lado, crecen la pobreza, el desempleo, la violencia y la delincuencia en toda América Latina y el Caribe; por otro lado, la sociedad, especialmente a través del mercado y los medios de comunicación, se manifiesta atractiva, prometedora, y, aunque exigente por sus demandas de eficacia, sus ofertas de satisfacción de todos los deseos son innumerables. Y lo que es peor, la desilusión y el desencanto por la organización: la solidaridad y la lucha contra la

* Este artículo fue escrito como parte de un documento para la preparación del XI Encuentro Intereclesial de las Comunidades Eclesiales de Base del Brasil.

pobreza y la explotación, han ido disminuyendo en gran medida.

El llamado de analistas al "cambio de paradigma" agravó la situación económica, política y social, ya que engendró una paralización en muchos sectores en lugar de un dinamismo nuevo para buscar mejores salidas hacia una calidad de vida mejor para todos y todas. La poetisa Julia Esquivel no podría escribir hoy día un poema con el título "Nos han amenazado de resurrección". No existen muchas propuestas peligrosas de resurrección que ameriten amenazas. Pareciera ser que los cristianos no estamos "viviendo como resucitados", sino como acomodados al "no", lejos del "ya" y del "todavía". Por eso, como la sociedad actual no ofrece espacios de gratuidad por la exigencia de la eficacia y la competencia, para muchos suenan atractivas otras espiritualidades, con frecuencia más alienantes que liberadoras. Son espiritualidades que ayudan a vivir bien en el ahora y a aminorar las frustraciones cotidianas. Y eso no está mal como mecanismo de defensa. Sin embargo generalmente se trata de espiritualidades individualistas, pobres y ajenas a la vida en el Espíritu que leemos en el evangelio.

El desafío de vivir como resucitados es un reto a las personas y comunidades cristianas de caminar conforme al Espíritu y vivir una espiritualidad liberadora. Más que un tema, es un llamado urgente y central frente a: una sociedad asfixiante, gente y comunidades cansadas y con poca esperanza, y una iglesia excesivamente institucionalizada que presta poca atención al Espíritu. Necesitamos una renovación en el Mesías Jesús y el gestor de ese renacimiento es el Espíritu de Dios. En este artículo voy a reflexionar sobre una espiritualidad liberadora a partir de la obra del Espíritu en Romanos 6 y 8, puesto que, como hemos dicho, es el Espíritu quien nos hace vivir como resucitados en nuestra realidad actual.

1. La acción liberadora del Espíritu en el paso a la resurrección

En Cristo, afirma San Pablo, hemos pasado de la muerte a la vida. Esta afirmación la reitera con distintas palabras.

En 6.2 utiliza la figura del bautismo para afirmar que fuimos sepultados con Cristo en su muerte, para que, al igual que él resucitó de entre los muertos, nosotros vivamos también una nueva vida. Vuelve a repetir lo mismo en 6.5: "Porque si nos hemos injertado en él por una muerte semejante a la suya, también lo estaremos por una resurrección semejante". En 6.8, escribe: "Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él".

Pablo enfatiza estas palabras en un contexto de exhortación a "no permanecer en el pecado". Aquí, en Romanos, pecado significa un orden social y cultural invertido en donde la verdad es aprisionada por la injusticia (1.18). Este orden de valores invertidos, que condenó a Jesús a la cruz, tiene el poder de penetrar no solo las estructuras económicas y sociales, sino igualmente las relaciones sociales, abarca lo comunitario y lo personal.

Pasar de la muerte a la vida es una figura teológica paulina que expresa un cambio radical en la existencia humana. Se trata de dos tipos de vida antagónicos, uno con características de muerte y otro con características de resurrección. Se abandona por opción aquella existencia que por sus características mortales produce muerte, y se acoge un nuevo modo de vivir. Esto se llama conversión —*metanoia*— en algunas partes de la Biblia.

Morir al pecado para Pablo, significa no permanecer en él, ni ser cómplice, ni dejarse someter por las estructuras pecaminosas. La razón teológica que ofrece Pablo es la crucifixión de todo lo malo de la humanidad en la crucifixión de Jesús. De acuerdo con Pablo, cuando Jesús fue crucificado, también "la criatura vieja" del ser humano fue crucificada (6.6) y allí murieron los deseos egoístas y avaros que originaban prácticas injustas capaces de crear las estructuras de pecado. El morir al pecado es importante para Pablo porque, según sus palabras, al morir se deja de ser esclavo del pecado, se queda libre del pecado (6.7). Pero no solamente eso: una vez resucitados, asevera el apóstol, la muerte deja de tener dominio sobre los resucitados.

Pablo contrapone dos señoríos: el del pecado y el de Dios. El del pecado es el que produce muerte y por eso hay que abandonarlo muriendo a él. El señorío de Dios es el que produce vida. Morir al pecado significa escapar de él y de sus efectos mortíferos, no obstante no significa automáticamente resucitar a una nueva vida. Se necesita tener la opción de resucitar y de vivir como resucitados. Se necesita acoger el don de la resurrección dado por Dios mediante su Espíritu. Pues la vida resucitada es un don de Dios y esa novedad de vida se experimenta para Dios (6.10,11,13). Por eso Pablo exhorta:

> ...ofreceos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida; y vuestros miembros como instrumentos de justicia al servicio de Dios (6.13).

Para Pablo, esta acción liberadora de la muerte a la vida es causada por el Espíritu y se vive en el Espíritu. Se trata del Espíritu de Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos y que da vida a nuestros cuerpos mortales (8.11). Se trata del Espíritu que habita en los resucitados.

En Ro. 8.1-4 Pablo recuenta el acto liberador del Espíritu, y la libertad de toda condenación para quienes viven de acuerdo con la nueva vida. Lo escribe de una forma muy teológica y densa, casi incomprensible. Sin embargo, parafraseando las palabras y actualizándolas, podría entenderse de la siguiente manera:

No hay nada que condene a quienes viven como Jesús el Mesías.
Porque el Espíritu de Dios que ha dado esa nueva vida,
impregnada del horizonte del Mesías Jesús,
te liberó de los mecanismos del sistema pecaminoso que produce muerte.
La liberación ocurrió gracias a la acción de Dios y no de la ley.
La ley no fue capaz de controlar, contrarrestar ni combatir los efectos injustos y anti-humanos que produce el sistema pecaminoso. Al contrario, la ley se volvió impotente frente al sistema pecaminoso y sus mecanismos por dos razones relacionadas con la condición humana y su complicidad con el sistema:

1) Los deseos avaros de engrandecimiento y enriquecimiento, que generaron las prácticas injustas y engendraron el sistema pecaminoso.
2) La propia fragilidad humana, presa fácil del sistema pecaminoso.

Ambas razones hacen de la ley un instrumento manipulable.
De modo que por causa de la impotencia de la ley y su fácil manipulación, Dios, por medio de la figura del Hijo, tuvo que manifestarse en la historia, asumiendo la condición humana sometida a los mecanismos del sistema pecaminoso. Y así, para apartarnos de esa situación de pecado, condenó al sistema al asumir en la propia humanidad del Hijo lo que la humanidad entera padecía a causa del sistema pecaminoso.
Y todo eso lo hizo Dios para que la justicia verdadera se cumpliese en medio de nuestra realidad, ahora que vivimos y actuamos de acuerdo con los deseos del Espíritu y no de acuerdo con los deseos egoístas de engrandecimiento y enriquecimiento.

En este trozo de la escritura se incluyó un elemento nuevo llamado ley. Pablo a menudo opone ley a espíritu. Ve a la ley como una letra muerta en comparación con el Espíritu o con una forma de ley inscrita en los corazones. La ley —no inscrita en los corazones— es un código con normas cuya finalidad es hacer que la justicia se cumpla. Y eso es bueno, sin embargo en un sistema pecaminoso como el que presenta Pablo, la ley es instrumentalizada a favor del sistema y pierde su función original de hacer cumplir la justicia. Por esta razón, para Pablo, la confianza no puede ser depositada ni en la ley ni en todo lo que tenga que ver con ella, como las tradiciones o las instituciones. La confianza debe ser depositada en Dios, quien por medio de su Espíritu ilumina el camino del proceder interhumano. El paso de la muerte a la vida no es, por tanto, obra de la ley, sino del Espíritu. Y por la acción liberadora del Espíritu se cumple la verdadera justicia de la ley, a través de quienes viven como resucitados (8.4).

El recuerdo de la acción liberadora del Espíritu en el paso de la muerte a la vida nueva, es una figura teológica importantísima para los cristianos hoy día. Ella nos da el ánimo de sentirnos fortalecidos en medio de realidades desoladoras. La conciencia de que se camina como resucitados es capaz de hacernos gritar: ¡amo la vida, la disfruto, la defiendo y lucho por ella!

2. Dios se hace presente en la historia a través de quienes viven como resucitados

Quienes viven como resucitados son quienes han sido liberados por el Espíritu y caminan en la vida conforme a los anhelos del Espíritu, o sea conforme a la justicia, el amor, la paz y la alegría. Éstos son quienes manifiestan de manera visible una espiritualidad de la liberación. Porque es el Espíritu de Dios creador y de Cristo salvador quien habita en ellos y ellas. Pablo utiliza indistintamente y como sinónimos Espíritu de Dios y Espíritu de Cristo (cp. 8.9). Se trata del Espíritu Santo, prometido (Gá. 3.13) desde siempre y derramado en nuestros corazones (Ro. 5.5). Y se trata asimismo del Espíritu del Mesías Jesús, el rostro humano de Dios, que nos dejó al partir de esta tierra. De modo que la presencia histórica y concreta de Dios y del Mesías Jesús, solo la percibimos hoy a través de su Espíritu. "Dios con nosotros" hoy (Emmanuel) es el Espíritu Santo; no hay otra forma histórica de Dios presente en nuestra realidad. El kerigma declara que Jesús el Mesías murió, resucitó, se apareció a algunas discípulas y discípulos y después partió, dejándonos su Espíritu. De suerte que toda acción visible transformadora y liberadora de Dios en la historia y su creación, se hace por medio de su Espíritu.

Sin embargo el Espíritu no es un fantasma que actúa sin cuerpos. El Espíritu tiene una morada concreta y material, ésa es la comunidad de creyentes que viven como resucitados y con sus cuerpos mortales, vivificados (8.11). La morada del Espíritu es el Templo, pero no el edificio, sino las comunidades de creyentes que asumen el desafío de vivir como resucitados y que forman, según las palabras de Pablo, el cuerpo del Mesías resucitado (1Co. 12). Un cuerpo solidario, en comunión con los hermanos y hermanas y luchador por la defensa de la vida de los más pobres y amenazados, y que respeta la diversidad gracias al Espíritu.

No obstante el Espíritu no mora únicamente en la comunidad, también mora en las personas, en cada uno de sus cuerpos. El cuerpo es el templo del Espíritu Santo, dice Pablo (1Co. 6.19). Esa afirmación repercute en tres dimensiones: una, se invita a cuidar de los cuerpos propios en vista de que en ellos habita el Espíritu de Dios; dos, se invita a ver al otro, a la otra, con respeto y mirada tierna puesto que es un ser habitado por Dios; el que el ser humano sea templo del Espíritu crea una barrera para quienes quieran matar, violar o destruirlo, pues al hacerlo se ataca a

Dios. Tres, pero lo más importante es que al Espíritu le nacen nuestras piernas y brazos, ojos y boca, para hacer visible su presencia liberadora a través de los cuerpos de quienes viven como resucitados.

Para el apóstol Pablo, en el paso de la muerte a la vida ha habido una transformación profunda. Al morir y resucitar con el Mesías Jesús, Dios nos concedió el Espíritu, y al dejarnos guiar por él, se recuperó la imagen divina en nosotros. Se pasó a formar parte de la divinidad. El Espíritu de Dios y el espíritu humano entraron en sintonía para clamar que somos hijos e hijas de Dios y para mostrarlo con nuestras actitudes y actos como si fueran de Dios. En palabras de Pablo:

> ...habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace aclamar ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios (Ro. 8.15-16).

En fin, Dios se acerca a su creación y se hace presente mediante su Espíritu. El Espíritu es la presencia histórica de Dios manifestada a través de quienes asumen el don de la vida y la viven como resucitados. Y si Dios se acerca a su creación mediante su Espíritu, humanizándose, la creación se acerca a Dios gracias al Espíritu, divinizándose, ya que es el Espíritu de Dios quien nos une en parentesco con Dios. Por tal razón dice Pablo que se muere al pecado para vivir para Dios (Ro. 6.10-11), y el vivir para Dios significa ofrecerse a Dios como muertos retornados a la vida, y con cuerpos cuyos miembros son instrumentos de la justicia aquí en la tierra al servicio de Dios (Ro. 6.13).

3. Viviendo como resucitados: el desafío

Dicho el fundamento del paso de la muerte a la vida y quedado aclarado que el Espíritu de Dios que mora en nosotros es quien hace presente a Dios en la historia y su creación, resta por reflexionar acerca del modo de vivir como resucitados.

Se dice que las personas que han tenido una experiencia límite de muerte, sea por enfermedad, por accidente o por ser sobreviviente de una muerte segura, experimentan un cambio radical en sus vidas. Su actitud hacia la vida es totalmente diferente. La ven con ojos nuevos: advierten mil detalles bellos que antes no habían percibido; viven intensamente momentos de la cotidianidad que para otras personas son triviales; aman con más pasión a las personas, los atardeceres y las estrellas; y a las cosas que antes les parecían bonitas pero insignificantes, como una flor por ejemplo, le prestan atención a todos sus movimientos y tonalidades. Los comportamientos y las relaciones de estas personas hacia los demás son distintos: escuchan y miran relajados; hay en ellas más ternura y condescendencia, se vuelven más sensibles al dolor humano y a la injusticia. Esto es porque empiezan a apreciar el regalo de la vida que antes no lo habían percibido como tal. Viven como si hubiesen resucitado; como si creyeran que amando más la vida se alejarán más de la muerte y resistirán mejor las hostilidades del mundo presente. Y sin embargo, continúan viviendo en la misma casa, comunidad, barrio y país.

No todas las personas experimentan lo mismo. Se dice también que algunas personas, sobre todo los sobrevivientes de un accidente colectivo, no soportan el no haber muerto junto con sus compañeros y se sienten permanentemente culpables. Rechazan el regalo de una nueva vida. Con todo, parece que éstos son los menos. La mayoría opta por instinto por vivir de manera más apasionada, mejor y corrigiendo errores del pasado.

Para quienes han acogido la fe del Mesías Jesús, vivir como resucitados hoy día es un gran desafío. La realidad del "todavía no" de la resurrección plena (o, en términos de los evangelios, de la llegada del Reino de Dios) es a veces tan miserable, que cuesta soñar en la felicidad para todos y todas. Da temor o miedo dejarse llevar por la promesa de la nueva creación, esto es, de que los cielos nuevos y la tierra nueva donde no habrá lágrimas ni dolor arribarán alguna vez. Y no es para menos: vivir como resucitados en medio del basurero, el engaño, la opresión, el desempleo, la violencia y la desesperanza, en otras palabras, en medio de la muerte, puede ser demasiado pedir en la actualidad.

Siendo realistas, en este inicio del siglo veintiuno para los pobres y los discriminados en América Latina y el Caribe, la calidad del "ya" hemos resucitado es insignificante frente al "todavía no" del final de los tiempos. Por tal motivo leemos en las Escrituras sin mucho entusiasmo que con la llegada del Mesías Jesús, llegó el reinado de Dios en fe y esperanza. Entonces, a menudo, la espiritualidad que se manifiesta no es una espiritualidad liberada ni liberadora, sino de temor, encerrada en sí misma y en búsqueda constante de experiencias individualistas que satisfagan la insatisfacción y frustración personales. La vida, en consecuencia, se vive como una carga, no como un regalo de Dios para disfrutar, compartir y defender. Si asumiéramos con seriedad y fe la afirmación de Pablo de que hemos pasado de la muerte a la vida, y acogiéramos ésta como un regalo de Dios ofrecida por su Espíritu, y si viviéramos con la certeza de que el Espíritu de Dios habita en nuestro ser, y en nuestras comunidades, la espiritualidad practicada por las comunidades y sus miembros daría testimonio de rostros resplandecientes y serenos; de comunidades que caminan con paso seguro y confiado, como resucitadas. Y esto no es imposible, las comunidades populares cristianas lo saben. De acuerdo con la experiencia, cualquier cosa buena que acontece en su medio, brilla como un magnífico anticipo de resurrección.

En concreto, ¿cómo se vive como resucitados?

En primer lugar se vive en libertad, como comunidades libres y personas libres. Donde está el Espíritu, expresa el apóstol Pablo a la comunidad de Corinto, allí hay libertad (2Co. 3.17). Ya que se vive bajo la gracia de Dios y orientados por el Espíritu, las comunidades y las personas se sienten libres de toda ley e institución que quieran imponerse ciegamente, con independencia del bienestar común de las personas y de su ambiente. La letra inscrita en los corazones, es decir el Espíritu, permite discernir cuándo la letra de la ley es muerta y mata. Por otro lado, el apóstol afirma que el Espíritu ha liberado del pecado y de la muerte; no se es esclavo del pecado cuando se pasa de la muerte a la vida (6.6), ni se ha recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor, sino se ha recibido un Espíritu de hijos e hijas libres (Ro. 8.15). El pecado, manifestado por medio del sistema injusto, no tiene más señorío sobre quienes asumen el desafío de vivir como personas y comunidades resucitadas.

En segundo lugar, quienes viven como resucitados son quienes acogen y muestran en hechos claros y concretos el Espíritu de Dios habitado en sus corazones. Por lo tanto, las comunidades y las personas son agentes de Dios solidarios con los más necesitados. Su vida transformada hace de sus miembros instrumentos de la justicia para enfrentar la realidad miserable. Para Pablo, la vocación de estos "como-resucitados" es "reproducir lo imagen de Cristo, el Hijo, primogénito de muchos" (8.29). Son los Cristos multiplicados al ser habitados por el Espíritu de Cristo.

Estos agentes de Dios se orientan por las tendencias del Espíritu, que son vida y paz. Esto es orientarse por lo espiritual, siguiendo a Pablo. No se orientan por lo carnal, es decir, todo aquello que destruye y daña a las personas y comunidades y que conduce a la muerte (8.5-9). Los frutos del Espíritu son la evidencia clara de una espiritualidad liberadora de quien camina como resucitado. Los frutos del Espíritu son todo aquello bueno y bello que dignifica a las personas y las comunidades. Estos frutos son producto de la praxis de los agentes de Dios. Esta praxis no es opcional, es simplemente la manifestación del Espíritu a través de sus hijos e hijas en la historia presente.

La creación entera, dice el apóstol Pablo, espera ansiosamente la revelación de estos hijos e hijas de Dios, para que la liberen. Quienes viven como resucitados saben "que la creación gime y sufre dolores de parto", por eso mismo el espíritu de los hijos y las hijas también gime en solidaridad con ella y en medio de la flaqueza viene el Espíritu Santo en solidaridad, intercediendo con gemidos inefables (8.8-27). Los gemidos de la Creación, de los hijos y del Espíritu, reflejan una espiritualidad solidaria y urgente de una praxis en el ahora, basada en la esperanza (8.24-25).

En tercer lugar, quienes caminan como resucitados sienten que tienen poder. Es el poder del Espíritu Santo que les transforma en personas y comunidades seguras y serenas frente a la sociedad hostil, principalmente frente a los poderosos y avaros que carecen de escrúpulos para imponerse en medio de los débiles. Las personas consideradas insignificantes por una sociedad que excluye, discrimina y aplasta, son "empoderadas" por el Espíritu Santo, dignificadas al rango de hijas de Dios. Además, el Espíritu les hace sentir su fuerza y dinamismo para desenmascarar sin miedo la mentira que envuelve el sistema pecaminoso.

En cuarto lugar, quienes caminan como resucitados, personas y comunidades, son capaces de sentirse libres y con poder por la razón de que se sienten acompañados por Dios. El Espíritu de Dios ha entrado en alianza con su espíritu para dar testimonio de la relación familiar entre Dios y sus criaturas, Dios como padre y madre y las criaturas y comunidades como sus hijas. Este acompañamiento permite el aprendizaje constante en la vida diaria por medio de la sabiduría de Dios. Permite asimismo no sentirse solo y abandonado en momentos difíciles, cuando se tiene que discernir en las encrucijadas, cuando se necesita del consuelo de Dios madre y padre al igual que de una sacudida. El diálogo permanente con Dios en quienes caminan como resucitados, ayuda a sentirse siempre acompañados por algo más que los hermanos y las hermanas de la comunidad. Sentir la trascendencia en el corazón hace ver las cosas chicas y grandes con mesura y sin desesperación.

En quinto lugar, quienes intentan vivir el futuro en el ahora, son inundados de un sentimiento alegre frente al don de la vida. Su alegría no es ni cínica, ni irónica, ni artificial. Como en medio de lo miserable son capaces de proyectarse en lo que será, pueden reír y gozar cuando aparecen motivos. En realidad su actitud es semejante a la de los sobrevivientes. Aman la vida y agradecen constantemente a Dios por ella. Disfrutan con frecuencia de la gratuidad y valoran con creces la gracia, la misericordia y el perdón. Esto parece incomprensible para la racionalidad, pero es verdad en la práctica cotidiana. La alegría de los resucitados se entiende mejor cuando se ubica junto con las demás características de esta manera de vivir "el ya" en el "todavía no". Por eso no han de extrañarnos las palabras del apóstol cuando afirma:

> Más aún, nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia, la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Ro. 5.5).

En sexto lugar, quienes viven como resucitados están llenos de esperanza. Y no es para menos, sin ésta, sería imposible vivir como resucitados. De hecho, es esta esperanza la que sustenta la espiritualidad de quienes viven como resucitados. Para Pablo, los sufrimientos del hoy son muchos, aunque inigualables a la que se espera al final de los tiempos; dice:

> Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros (Ro. 8.18).

Esta fe en la promesa de la liberación total escatológica de la creación y la humanidad, es la que hace posible resistir el presente. Pablo es claro cuando escribe:

> ...nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero si esperamos lo que no vemos, aguardamos con paciencia (Ro. 8.24-25).

En séptimo y último lugar, quienes viven como resucitados son quienes se sienten amados por Dios. Si dijimos arriba que sin la esperanza es difícil vivir como resucitados, ahora tenemos que afirmar que sin la certeza del amor de Dios, no puede haber una esperanza sólida frente a los sufrimientos del mundo.

Sentirse verdaderamente amados por Dios es la clave para poder acoger el desafío de vivir en el mundo de ahora como resucitados. Pablo asegura que frente a la gracia y el amor de Dios no hay condenación para quienes viven en el Espíritu del Mesías Jesús. Dios no condena, Dios ama, y el amor de Dios es tan grande que nada podrá separarnos de él. Para Pablo, el amor de Dios por sus hijos e hijas es tan fuerte que ni la espada, ni la opresión, ni el hambre, ni la desnudez ni nada, ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo futuro ni lo alto ni lo profundo, es decir absolutamente nada, puede separarnos del amor de Dios. Este amor es el fundamento que sostiene una espiritualidad liberada y liberadora de quienes se atreven a vivir como resucitados hoy en América Latina y el Caribe.

Bibliografía

Boff, Leonardo. *Vida segundo o Espírito*. Petrópolis, Vozes, 1981.

Casaldáliga, Pedro-Vigil, José María. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis, Vozes, 1993.

Comblin, José. *El Espíritu Santo y la liberación*. Madrid, Paulinas, 1986.

Fee, Gordon D. Paul. *The Spirit and the People of God*. Massachusetts, Hendrickson, 1996.

Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo*. Lima, CEP, 1983.

Pixley, Jorge. *Vivir en el Espíritu; Proyecto mesiánico de Jesús*. Managua, CIEETS, 1993. ■

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

• AMÉRICA LATINA: $ 18,00

• OTROS PAÍSES: $ 24,00

• COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

PARA UNA POLÍTICA DEL DESARROLLO

Augusto Serrano

El hombre vive todavía en la prehistoria;
todo se encuentra aún antes
de la creación del mundo, del verdadero mundo.
La verdadera génesis no se encuentra
al principio, sino al final,
y comienza cuando la sociedad y la existencia
se vuelven radicales: cuando van a la raíz.
Pero la raíz de la historia es el hombre
que trabaja, que crea, que transforma
y supera lo dado. Si él se ha comprendido
y si, en real democracia, ha fundado
lo suyo sin extrañamiento ni alienación,
entonces emerge en el mundo
algo que aparece a todos en la niñez y donde
todavía nadie estuvo: la patria

(Ernst Bloch: El principio esperanza)

1. Hay diferentes formas de vivir y muchas y diferentes formas de convivir: una de esas formas de convivencia es la *convivencia tribal*, otra es la *convivencia familiar*, otra es la *convivencia política*.

La convivencia política, que es la que se genera con el surgimiento de la vida ciudadana (con el nacimiento de las ciudades), tiene características universales, más allá de las diferencias sociales que tenga siempre debido a las diferentes culturas que le dan contenido concreto. La convivencia política es *civilización* y manifiesta que el ser humano ha superado (en el sentido hegeliano del *Aufheben*) las formas de convivencia basadas en las relaciones de parentesco (que apenas van más allá de las relaciones naturales de la consanguinidad) y se ha instalado en una forma de vida "artificial", obra totalmente suya, sin importar si se logró por imposición o por contrato social. Es la forma de convivencia que surge por el "reordenamiento" en sistema de "elementos" (aquí seres humanos, personas) resultantes de la desorganización de algún sistema social previo (tribu, clan, etc.).

Y hablamos de convivencia, esto es, de un modo de vivir entre *personas*, entre sujetos que, en principio, deben tener todos ahí la posibilidad de la supervivencia (¡por lo menos!) y aún la posibilidad del despliegue de sus posibilidades (véase esto más adelante). De ahí que una de las características elementales de la forma de convivencia política sea la *superación de la inmediatez* [1].

Las personas que conviven en política (en "la ciudad", donde "ciudad" se toma aquí generosamente como sinónimo de Estado) realizan una división social del trabajo que, en términos normales, garantiza la reproducción de las condiciones de existencia de todos. Nadie, aisladamente, reproduce los medios de vida que necesita, pero *el común* sí lo hace.

Se trata de un sistema de relaciones (de un "juego" de vida) que es mucho más y es diferente que la suma de las "partes", en este caso, de las personas y sus funciones. El todo, el común, integra a las personas, en tanto supera, conserva y absorbe muchas de sus particularidades y propiedades, pero las enriquece con otras. Cada persona, en la convivencia política es menos de lo que es y, a la vez, es más de lo que es. La persona, como ser político, no puede hacer todo lo que podría hacer a solas, sin embargo también puede hacer muchas cosas que a solas jamás podría hacer. Y una de estas últimas es precisamente la *superación de la inmediatez*, en tanto el todo —esa sociedad política— origina un *excedente multidimensional* que un solo ser humano jamás podría alcanzar: *produce bienes materiales y sociales para mañana;* la sociedad, el todo,

[1] Véase: Childe, V. G. *Los orígenes de la civilización*. México D. F., FCE (Breviarios), 1988. Está claro que, para que esa forma de vida comience, se necesita que el ser humano haya comenzado a producir y reproducir sus medios de vida determinando su suerte, en tanto determina hasta cierto punto qué, cómo y cuándo produce lo que necesita mediante la agricultura, la domesticación, la tecnología para la conservación de excedentes —cestería, cerámica, etc.—, por solo citar algunos de los elementos cercanos al principio de conservación. Y necesita haber alcanzado tecnologías para la transformación finalista de su medio vital —metalurgia, usos del fuego, cocción de alimentos, salazón, construcción de vivienda, puentes, represas, drenaje, etc.—. Y, con todo ello, ha de haber ampliado los sistemas de comunicación: lenguaje hablado y escrito.

"puede esperar", dice Carlos Marx para referirse a la sociedad que ha superado la inmediatez [2].

Es el momento o característica que Ortega y Gasset [3] quiso destacar como la posibilidad de ensimismamiento o, dicho con otras palabras, es la distancia y el margen que la sociedad consigue construir entre la inmediatez de la supervivencia y la vida reposada de quien puede dormir tranquilo porque tiene muros que le dan seguridad y tiene a otros que, mientras él hace su tarea, realizan las propias contribuyendo a generar y producir la variedad de cosas, productos y relaciones necesarias para la vida y para el bienestar (concepto éste del "bienestar" que aparece justamente ahí, en la relación de convivencia política, para designar un modo específico de articular las relaciones sociales).

Pero hablamos de integración de sujetos, de personas, cada cual con su *máscara* —que eso significa en griego la palabra *persona* [4]—, con su papel a desempeñar que son cada uno no solamente lo que ha llegado a ser, sino también y en la misma medida lo que puede llegar a ser: *son, la sociedad como un todo y cada uno de los sujetos que la constituyen potencial social y potencial personal que solo necesita las condiciones adecuadas para que se despliegue.* Ahí se hace presente otra de las características de la convivencia política: *el conflicto.*

La vida ciudadana es plenitud (en el sentido en el que Aristóteles decía aborrecer el vacío), es red de relaciones en la que todo lo que se hace repercute en todo. El despliegue del potencial de una persona afecta de alguna manera al resto. Es la dinámica fundamental de esta forma de vida. La ciudad, la convivencia política, vive de ella y por ella. El conflicto derivado y regulado de y por la política es constituyente y es engendrador de vida ciudadana. La relación de vecindad es conflictiva debido, ante todo, a que se trata en ella de relaciones dinámicas entre personas en continuo trance de cambio y que todo ello sucede en un mundo limitado, con fronteras en todos los órdenes.

Y, con el conflicto generoso encendedor de ciudadanía y de política, nace *la mediación* por la polémica y el debate, la discusión pública y la argumentación [5]: se hace presente el principio de compossibilidad. La factibilidad de la convivencia política pasa "necesariamente" por este principio, que es doble: el respeto al otro y el respeto a lo otro. La supervivencia del sistema pasa necesariamente por la convivencia de sus personas entre sí y de todas ellas con la naturaleza: ámbito donde se ha de discernir entre lo que se puede y lo que se debe.

No obstante, hay que llegar a conocer esto y a reconocerlo para que no se imponga y despliegue aquel potencial (¡que también existe!) que puede destruir la convivencia política, acabando con la ciudad, con la civilización. Pues resulta que la convivencia política tiene esta exigencia, a pesar de que se tarde muchos milenios en reconocerlo: la conservación y el despliegue del potencial que lleva inscrito no puede dejarse a su libre suerte, sino que ha de dirigirse con conciencia y consenso: con el saber que permite conocer de antemano posibilidades y tendencias y con el consenso que incorpora a todos los involucrados en los procesos que tengan lugar.

De donde emana otra característica de la convivencia política: la *paideia*, la educación como educación pública. La adquisición del conocimiento, la educación, no es un lujo, sino una nota constituyente de la convivencia política, aunque nada más sea porque ésta es una forma de vida *sometida a reglas* y, para jugar bien esta vida, se han de conocer las reglas. La polémica, el debate, el diálogo de verdad solo es posible si los interlocutores se mueven en los mismos códigos. Para poder decir un día que una ciudad es más fuerte por sus leyes que por sus murallas (como un día aseguraron los griegos de las ciudades-estado), antes se han de haber conocido y reconocido tales leyes cual ámbito generador de lo común, de lo que a todos sustenta y por ello vale la pena defender. Esto creo que lo vamos entendiendo a partir de nuestra tradicional y funesta relación con el medio natural. Ahora sabemos que, si lo destruimos, estamos des-

---

[2] Marx, Karl. *Líneas fundamentales de la crítica de la Economía Política.* México D. F., Grijalbo, 1988, vol. II, pág. 119.

[3] "La bestia... vive en perpetuo miedo del mundo... Pero el hombre puede... suspender su ocupación directa... el hombre puede *ensimismarse*" (Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente.* Madrid, Revista de Occidente, 1962, págs. 21-23).

[4] "Al hombre público, muy especialmente al político, hay que exigirle que posea las virtudes públicas, todas las cuales se resumen en una: *fidelidad a la propia máscara*... Procurad, sin embargo, los que vais para políticos, que vuestra máscara sea, en lo posible, obra vuestra; hacéosla vosotros mismos, para evitar que os la pongan —que os la *impongan*— vuestros enemigos o vuestros correligionarios; y no la hagáis tan rígida, tan imporosa e impermeable que os sofoque el rostro, porque, más tarde o más temprano *hay que dar la cara*" (Machado, Antonio. *Juan de Mairena.* Madrid, Cátedra, 1993, vol. I, pág. 92).

[5] "Casi todas las sociedades en casi todas las épocas se han instituido no en la interrogación, sino en la clausura del sentido y de la significación. Para ellas siempre ha sido verdadero, válido y legítimo lo que estaba ya instituido y lo que había sido recibido, heredado, como instituido. El hombre es un ser que busca el sentido, y que, por ello, lo crea; pero primero y durante mucho tiempo, crea el sentido en la clausura y crea la clausura del sentido, e intenta siempre, también hoy, volver a ella. Es la ruptura de esta clausura lo que se inaugura con el nacimiento y el renacimiento, conjugado, en dos ocasiones, en Grecia y en Europa occidental, de la filosofía y de la política. Pues ambas son a la vez cuestionamientos radicales de las significaciones imaginarias establecidas y de las instituciones que las encarnan... Entiendo por política la actividad colectiva, reflexiva y lúcida que surge desde el momento en que se plantea la cuestión de la validez de derecho de las instituciones. ¿Son justas nuestras leyes? ¿Es justa nuestra Constitución? ¿Es buena? Pero, ¿buena en qué sentido?, ¿justa en qué sentido?... es la actividad... que se interroga sobre las instituciones de la sociedad y que, eventualmente, pretende transformarlas... "La democracia consiste en que la sociedad no se detiene en una concepción de la justicia, la igualdad o la libertad, dada de una vez por todas, sino que se instituye de tal forma que las cuestiones de la libertad, la justicia, la equidad y la igualdad siempre puedan ser replanteadas en el marco del funcionamiento 'normal' de la sociedad... Diré que una sociedad es autónoma si no sólo sabe que es ella la que hace sus leyes, sino que además es capaz de ponerlas explícitamente en cuestión" (Castoriadis, C. *El ascenso de la insignificancia.* Madrid, Cátedra, 1998, págs. 114.119.121.160).

truyéndonos a nosotros mismos. Por eso cabe decir que el bien común originario y más radicalmente público es la Tierra misma (¡con mayúscula!). Y, antes, se ha de haber comprendido que esas reglas del juego, esas constituciones, son obras de las personas, por tanto, perfectibles, modificables. Esto es lo que le puede poner límites y freno al debate, en el sentido de que el mismo debate se agota, cuando se agotaron los argumentos o cuando salta a la vida (¡de cualquiera!) que tal regla no vale la pena seguir sosteniéndola. Cualquier transgresión de este proceder significa la ruptura de lo político y, en casos límite, la guerra.

Por eso mismo, podemos comenzar ya a decir que todas las características hasta aquí referidas son las características de la PAZ; características que son originales, originarias, constituyentes y no simples negaciones de las características de la guerra, a las que una larga y equivocada tradición ha dado y da por las originarias. La paz no es un estado mediocre, venido a menos, "período de entreguerras", ni es "la paz de los cementerios" o la pausa en el combate por falta de combatientes [6].

No es la guerra la partera de la historia, sino la convivencia política, la paz. La guerra es aborto y es aniquilamiento de posibilidades políticas, destructora de ciudadanía, es involución y vuelta a la selva. "Contra el célebre latinajo, yo os digo; *si quieres la paz, prepárate a vivir en paz con todo el mundo*" [7].

El hecho de que hasta en la guerra el ser humano haya seguido produciendo conocimiento y haya seguido produciendo y reproduciendo sus medios de vida, no eleva a la guerra a la condición de "motor de la Historia" ni de "generadora de virtudes", sino todo lo contrario. Quiere más bien decir que la convivencia política es tan fuerte que no han podido las mil guerras que en el mundo han sido acabar con ella y que, aun dentro de cada guerra, asomó siempre lo político como último reducto para la conservación y, por ello, para la salvación del género humano que, desde hace milenios, empezó a civilizarse.

Si se miran de cerca, las propiedades y características de la convivencia política (de la vida civilizada) son las determinaciones de la paz. Son las determinaciones históricas de la paz, ya que ellas, a través de la historia, han ido cambiando, como han cambiado las relaciones de la vida pública ciudadana. La paz es dinámica. Algunas de sus determinaciones, ya lo hemos visto, son:

—La producción de *el común*: lo público, lo que a todos transversalmente da sentido e identidad, el bien común (que es mucho más que "los bienes públicos" de que trata la Economía).

—La superación de la inmediatez: la esperanza en el futuro.

—La generación de relaciones dinámicas entre "iguales" ante la ley en el mismo espacio público y la generación de diferencias, aunque cada una de ellas haya de tener de igual modo su núcleo común de "pertenencia".

—La mediación necesaria en los conflictos: la polémica, el debate, el diálogo, la retórica que argumenta para convencer y no simplemente vencer.

—La creación del ámbito que garantiza la transmisión de la experiencia (ley de conservación), para potenciar posibilidades (ley de despliegue regulado): la *paideia*, la educación.

—Con la *paideia* (educación cívica) el todo (el sistema social civilizado) y las partes (las personas que se reconocen como tales en el sistema) salen preparados para, dentro del juego cívico, ampliar consciente, libre y de forma consensuada su mundo.

Cuando Aristóteles definió al ser humano por su género próximo *(animal)* y su diferencia específica *(político)*, sabía muy bien lo que decía: que lo que nos hace realmente diferentes de los animales, nuestra diferencia específica, es la política, la vida política, la convivencia política. Es la forma que inventamos un día hace ya algunos milenios que no tiene nada de natural, por más que no pueda existir y prosperar sin lo natural. Lo que los etólogos expresan de las "sociedades" de abejas o de hormigas vale solo metafóricamente, en vista de que la abeja y la hormiga, en tanto constituyen enjambres y hormigueros, no se diferencian de la naturaleza: al hacerlo, hacen naturaleza, son naturaleza [8]. No así el ser humano quien, al hacer vida política, origina una segunda naturaleza con propiedades inéditas; tan inéditas que muchas veces entran en contradicción con las relaciones naturales y, en general, las transforman. La convivencia política es, por ende, creadora de formas y transformadora de la naturaleza, en tanto el orden de la naturaleza se trata de subordinar al orden de la *polis*, de la ciudad. Se trata de la forma de la paz que suscita sin cesar formas sociales y, cuando logra altos grados de conciencia y consenso, suscita formas recreadoras con la naturaleza. La convivencia, que decíamos ser *conditio sine qua non* para la supervivencia, es también y al mismo tiempo la convivencia con las formas naturales, pues la segunda naturaleza no puede ser y desarrollarse sin aquélla.

La convivencia inteligente —la que se piensa en el largo plazo y viene a ser la base de la supervivencia— requiere características bastante especiales, puesto que ha de generarse desde el conocimiento, el reconocimiento y la aceptación de reglas o normas que valgan para todo el universo de los seres humanos. No tiene esta universalidad por qué entrar en contradicción con las particularidades y las diferencias que han de generarse, porque la vida política es por su misma naturaleza productora de diferencias que han de subsistir legítima y convenientemente, ya que ella atañe a una dimensión previa y fundante. Es previa, por cuanto es la que constituye verdadera civili-

[6] Véase: Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme.
[7] Machado, A., *op. cit.*, vol. II, pág. 72.

[8] "El animal forma una unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*" (Marx, C. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México D. F., Colección 70, 1968, pág. 81.

zación: es la esfera política, la que nos hace ser diferentes, nos hace ingresar al reino de la racionalidad [9]; y es fundante, por la razón de que desde ella se ha de derivar la ética que le dé sentido y contenidos concretos, y de ella se deriva la economía cual modo social civilizado de reproducción de las condiciones materiales de la existencia. Lo político, por tanto, como lo racional, fundamenta y posibilita lo ético como adecuación de modos de comportamiento a fines sociales conocidos y asumidos con anticipación.

De ahí que la ética comprenda no solo las relaciones de los seres humanos entre sí, sino que incluya asimismo las relaciones de ellos con la naturaleza. La política puede reconocer *exterioridades* (aunque hoy se esté desvaneciendo aun en la Economía la idea de que hay exterioridades) en tanto contempla lo externo al mundo del ser humano como lo todavía no apropiado que queda fuera del surco (del *mundus*), al modo como el Gilgamesh de la saga sale más allá de la seguridad de la ciudad hacia la naturaleza hostil en busca de la felicidad. Pero la ética no puede reconocer exterioridades. No hay relación en el mundo —ese surco que hemos praxeado durante tantos milenios— que nos sea extraña, pues todas y cada una de las relaciones nos traspasa y constituye a cada uno de los individuos. El *yo soy yo y mi circunstancia* con que Ortega y Gasset trataba de definir por enriquecimiento al ser humano, cabría definirlo aún de modo más estricto como yo soy las relaciones que me constituyen, donde la circunstancia deja de ser lo externo y todo contexto es formal y materialmente constituyente. El sujeto social no es un algo preexistente al que le adornen externamente ciertos predicados, sino que es la integral de todos sus predicados: de las múltiples relaciones que lo cruzan. Idea ésta de sujeto que supera la tradicional aristotélico-cartesiano-espinosista del sujeto autónomo como sustancia a la que apenas de forma secundaria afectan sus accidentes o predicados.

Quizás sean dos las notas más destacadas de este *ethos:* el respeto y la responsabilidad. Pero no sin antes advertir que, para que se den en todo su esplendor, han de ir adornadas de otras tres notas: la inteligencia, la libertad y el consenso.

Idealizado parecerá el mundo así pensado, sin embargo, ¡qué concepto sería aquél que no sobrepasara a la realidad y la trascendiera para señalar hacia los mundos posibles! *Denken heisst Ueberschreiten:* pensar es transgredir, decía E. Bloch [10].

2. Hasta aquí un esbozo de lo que entendemos por *lo político*, por *la política* —y por *lo ético* que arrastra siempre consigo— y lo que ello comportaría en caso de que se desarrollara en situaciones como las aquí idealmente descritas. Que las cosas no caminan así, no hace falta repetirlo. Con todo, creo que vale la pena centrarse en el concepto de *lo común* como gozne de la dimensión más racional del ser humano [11], para tratar de entender fenómenos sociales como el de la *corrupción* y el de la *pobreza*.

En sentido original, corrupción es tanto como desmoronamiento, desorganización sistémica, flujo entrópico de una cosa, en fin, acabamiento por descomposición de un sistema real, sea físico, vivo o social.

No obstante se ha de tener en cuenta que lo que se corrompe, lo que se viene a menos y tiende a desaparecer no es sino la ley u orden que anima al sistema en cuestión: aquello que lo identifica, lo que constituye el común de las partes en él integradas. Eso que solemos llamar "el todo", que no es sino la integración de las partes que, para ser partes del todo, hubieron de abandonar, perder o dejar entre paréntesis algunas cualidades y ganar otras por su vecindad con las demás que les son solidarias: "el todo" que, ya se sabe, es más que la suma de las partes y algo diferente. *El común* viene a ser la ley del sistema; ley que suele ser siempre doble: la ley de conservación del sistema y la ley de despliegue del mismo sistema. Eso es lo que todas las partes tienen de común, lo que las identifica como constituyentes del mismo sistema. De estas leyes y de su coordinación dependerá la potencia y la *vulnerabilidad* de éste. Hablamos de sistemas naturales. Sistemas que obedecen a leyes y órdenes naturales que no dependen ni de la voluntad ni del conocimiento de las partes. Es el orden natural de las cosas; es el orden natural del cosmos.

Si trasladamos ahora este esquema para tratar de entender el orden social, estaremos haciendo uso de la metáfora, pero ello no tendrá demasiadas dificultades, toda vez que este orden del cosmos es el *supuesto* orden del cosmos: el que el ser social cree que tiene el cosmos y el cual ha conseguido articular, en general, por analogía con las relaciones sociales [12]. De modo que algunas imágenes de las que usamos en estas transferencias metafóricas no hacen sino volver a la casa humana de la que salieron un día.

3. Ese sistema o segunda naturaleza que con tanto trabajo hemos ido construyendo a través de los siglos, ámbito de lo político y de lo ético creador de ciudadanía, es más vulnerable hoy frente a nosotros, sus autores, que frente al propio medio natural. Vulnerabilidad que podría resumirse en las siguientes notas:

1) La vida en general y la de los seres humanos en particular, es posible por el intercambio de materias con la naturaleza. Metabolismo entre el ser humano como sociedad, que es sistema, y como individuo,

[9] Aristóteles. *Política* I, 2, 1253 a 18.

[10] Bloch, E. *Das Prinzip Hoffnung (El principio esperanza)*. Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1982, I, pág. 2.

[11] "Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular" (Heráclito. *Fragmentos (2)*, Diels-Kranz).

[12] Véase: Topitsch, E. "Der Historismus und seine Ueberwindung", en *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik*, 1952, vol. 4, págs. 97- 108.

que también lo es, con la naturaleza como sistema englobante: este intercambio de materias significa transformación de los sistemas que interactúan y, por ello mismo, significa que unos sistemas repercuten sobre los otros de las más diferentes formas y magnitudes. La vida es eso: relación dinámica multidimensional.

2) Sin embargo todo sistema posee su ley de conservación, su *antitypus* [13], el cual se resiste a ser invadido, modificado, transformado, vulnerado por los demás sistemas con que interactúa. Toda constelación o formación o estructura o sistema (llámesele como se quiera a esas multiformas donde manda alguna ley de convergencia). es tal precisamente en la medida en que "resiste" al medio sin perder su relativo grado de autonomía.

3) Aun así, no existe sistema que, estando como está en interacción, deje de sufrir acciones y modificaciones. Estas influencias que lo modifican son necesarias para su misma conservación, en tanto no hay sistema que sea autosuficiente. Su existencia depende de esta interacción multifacética. De modo que, en la interactuación, cada sistema da y recibe. No es vulnerable un sistema por el hecho de recibir influencias de otros sistemas, sino por no disponer de la suficiente potencia sistémica para responder, sin perder su propia ley de despliegue, a las influencias externas.

4) Ahí radica el tema de la vulnerabilidad: en la posibilidad o en la inhibición del despliegue del propio potencial. En la posibilidad de desplegar su propio potencial, bien sea por dominio de situaciones o por convivencia (composibilidad), o en la posibilidad de no solamente no poder desplegar el propio potencial, cuánto menos de enriquecerlo, sino, aún más, en la posibilidad de desaparecer como tal sistema; en la posibilidad de desaparecer como tal.

5) De ahí la necesidad de desarrollar, desplegar, crear potencialidades que permitan metabolizar enriqueciéndose y enriqueciendo el medio con que se metaboliza, si es que se quiere perdurar: potencialidades que permitan disminuir la vulnerabilidad a que todo está sometido por el mero hecho de existir. Enriquecer el medio social y material: he ahí la clave.

6) Sin necesidad de ciencias, el ser humano, desde que se tiene memoria histórica, ha intuido esta relación y ha pretendido, mediante la generación de formas, asociaciones y constitución de sistemas de todo tipo (desde la invención de la agricultura a la de las ciudades), originar su propio medio en el que dicha vulnerabilidad disminuya y, en el límite, desaparezca. Las utopías que pensaban la eliminación total de las enfermedades, de la pobreza, del miedo, de la ignorancia y de la muerte, son hijas de este deseo milenario en busca de la eliminación de la vulnerabilidad.

7) Pero lo venía haciendo, en general, sin darse cuenta de que, al hacerlo, vulneraba su medio y, de esta manera, se volvía él mismo más vulnerable. Desde la creación de ciudades, de la civilización, a los más bizarros inventos e intentos por alargar la vida, se ha pensado y actuado sin conocer ni reconocer el límite, sin integrar a la vida y a su desarrollo la conciencia del límite, de modo que muchos de esos inventos, como el de la ciudad, han venido a producir nuevas vulnerabilidades que no estaban en la naturaleza de las cosas, sino que son puro invento humano. Hemos desatado fuerzas que no dominamos. Fuerzas para las que no tenemos capacidad de dominio.

8) Por eso la necesidad de generar capacidades suficientes para este tipo de respuesta. Respuesta que sea consciente de sus propios límites y posibilidades, porque pondera lo que se puede y lo que se debe y pone entre sus fines el de conservar la vida en general y la de la especie humana en particular, y actúa de acuerdo con ellos. Respeto a sí mismo, en tanto se respeta al otro y a la naturaleza. Forma inteligente de disminuir la vulnerabilidad.

9) Es en este contexto en el que cabe hablar de la vulnerabilidad de la mujer o del anciano o del niño o del extranjero o del disidente o, en general, del pobre, puesto que la vulnerabilidad es una relación social y, a la vez, natural; siendo la sociedad, cual segunda naturaleza, la cobertura más potente que conocemos los seres humanos para disminuir o amortiguar nuestras limitaciones y exposición a riesgos y peligros de toda clase.

10) Aparece así la vulnerabilidad como un tipo de relación despojada de las defensas y cobertura necesarias y suficientes para desplegar en composibilidad el propio potencial de que tanto la sociedad como el individuo vienen provistos, y despojada de la cobertura para engendrar nuevas posibilidades, potencialidades y capacidades.

11) La vulnerabilidad no es, por sí misma, pobreza, en vista de que nunca dejaremos de ser vulnerables, o sea, nunca dejaremos de ser susceptibles de estar expuestos de alguna manera a los efectos sobre nuestra existencia. Pero se convierte en pobreza, y aun en extrema pobreza, cuando la persona o la sociedad como un todo traspasan un umbral en el que las formas inventadas por la humanidad no solo no cubren lo elemental para la supervivencia, sino que tampoco cubren y satisfacen necesidades culturales históricas que definen, en cada tiempo, lo que es el ser humano "en el pleno y efectivo uso de sus derechos".

12) Antes de hablar de género masculino o femenino, somos todos y todas género humano, relación social histórica determinada y, por ello mismo, relación densa que habrá de analizarse para ver el porqué y dónde de las asimetrías, de los desajustes, de las inequidades, de los conflictos entre quienes constituimos el género humano. Al anciano de hoy no únicamente lo definen sus años y sus canas, sino tanto o más que eso, las leyes y prácticas que lo excluyen de la acción social reconocida y, por ello, se le cercenan sus posibilidades y su potencial mientras viva. Como a la mujer, que más allá del sexo que la distingue, está definida por las relaciones sociales y las prácticas que la excluyen de multitud de posibilidades y le impiden desarrollar su potencial y aun le impiden crecer como persona de pleno derecho. Estamos hablando, pues,

[13] Leibniz, G. W. *Carta a Wagner* (1696), GP, VII, pág. 529.

de la vulnerabilidad como relación social constituyente.

Corrupción es, por consiguiente, alteración en un sentido determinado. Y el *DRAE*, en su acepción cuarta, dice:

> En las organizaciones, especialmente en las públicas, práctica consistente en la utilización de las funciones y medios de aquellas en provecho, económico o de otra índole, de sus gestores.

Es, por esa misma razón, ruptura de un orden, destrucción del *común* y, en tanto ese ámbito de lo común es constituyente y afecta a todas las partes (a todos los individuos que lo constituyen), no puede darse apropiación particular de él, sin excluir a otros. No se trata de un bien que pueda entenderse distributivamente y que pudiera repartirse por partes iguales, ya que su reparto equivaldría a su destrucción. Es un bien solo en la medida en que, integrando a las partes, constituye unidad y sistema.

Nuestras sociedades, muchas veces sin habérselo propuesto, han ido creando ámbitos sociales que, siendo fruto de todos en el más genuino sentido, no pueden legítimamente ser apropiados de forma privada, sin ocasionar trastornos sustanciales en el todo al que pertenecen. Por más vueltas que se le dé, no hay modo de apropiarse de mucha riqueza en un mundo de escasos recursos, sin privar de ellos a otros. La misma relación que genera multimillonarios, está generando pobres de solemnidad. La riqueza así apropiada no produce por derrame bienestar en los demás, sino exclusión y pobreza.

4. Todos somos parte de la sociedad la cual no puede ya (salvo casos extremos) sino ser civil, porque hace ya muchos años que la ciudad y sus formas se impusieron y dominaron el campo, subordinándolo hasta extremos no siempre tolerables. No obstante no todos y cada uno está organizado ni *se siente realmente* incorporado a la sociedad a la que nominalmente pertenece. Lo que se le recita como ámbito común, como bien común, le queda tan lejos que le parece inalcanzable y se siente, con razón, excluido, despojado de un bien, de una riqueza que también (y no apenas nominalmente) es de él. Es el pobre que no solo lo es por carecer de lo propio, sino todavía más, por cuanto se ve privado de un modo real hasta de lo que es de todos, de lo común a todos.

En esa situación, el Estado, que debería ser el gerente de sus derechos, le resulta sordo y distraído: no satisface las propiedades que lo definen como defensor de la cosa pública —la de todos— ya que, de lo contrario, tal situación no se daría. Pero el Estado —por la voz del Gobierno que circunstancialmente "rellena" sus intersticios, sillas y potestades— manifiesta no poder hacerlo todo o que eso va contra la naturaleza del Estado. Aquí, como se ve, afloran todas las opiniones sobre el Estado: desde los que piden la vigencia del Estado de bienestar hasta los anarcoliberales y a los anarquistas que, por diversas razones, quisieran la disolución del Estado.

A estas alturas uno podría pensar que cualquier interpretación acerca del Estado, de la sociedad civil o del individuo, es válida y que la historia nos ha dado y da ejemplos suficientes de tal variedad, la cual marea a las mentes y nos deja en un mar de relativismo desconcertante. En fin, que no hay instancia que pueda servirnos de faro orientador. Sin embargo no es así.

Tenemos un faro racionalizador y me atrevería a asegurar rotundo (no por la forma del faro sino por su radicalidad) que no es otro que la esfera pública, lo que, al menos formalmente, constituye el bien común: en lo común, en lo que es de todos —decía Heráclito— está la razón. El resto pertenece a lo *idion*, a lo privado e *idiota*. Y lo decía el ciudadano de Éfeso, Ciudad-Estado donde, como en muchas otras, se pensaba que una ciudad es más fuerte por sus leyes (¡las de todos!) que por sus murallas. ¡Por favor, ya sabemos que "todos", en Éfeso, no eran todos!

Esta idea de *bien público* o *bien común*, con todo, trae consigo una carga crítica de mucha envergadura, pues llevada al límite, esto es, exhibiendo todas sus determinaciones, cuestiona al Estado y su gestión, cuando desatiente lo que le corresponde, y cuestiona a la sociedad civil, cuando asume formas tan egoístas que ponen en precario el despliegue del potencial social y aun la supervivencia. Pero igualmente somete a crítica otros conceptos como el de rentabilidad económica o el de eficiencia tecnológica, por solo señalar algunas dimensiones.

Nuestra época, junto a no pocas desdichas, también nos ha aportado adelantos y dichas. Y quizás no sea una de las menores dichas haber ocasionado formas de conciencia (de conciencia social de lo que es común) que, de no tenerlas (¡eso lo vemos hoy!), podrían suponer un grave riesgo para todos. Una de ellas es el mismo sentido de lo que es *común* (de lo que nos es común), otra es la conciencia que de igual modo se ha despertado de la *complejidad*, otra es la de la *contingencia*, otra la de la *composibilidad*, otra la de la *limitación* y, derivada de las otras, la de la *solidaridad* [14]. ¿Qué es lo mío? ¿Qué es lo nuestro en el sentido no solamente subjetivo —como lo de "mi mundo"—, sino en el sentido objetivo —como "lo que me afecta"? Conceptos como el de corrupción y el de pobreza, ya se ve, comienzan a perfilarse como ausencias, como exclusión, como derroche, como expolio, como malversación, como apropiación indebida de esa dimensión que surgió con las ciudades y que constituye uno de los pilares más preciados de la vida humana.

Todos los que venimos a este mundo somos hijos de la Tierra. Salvo por apropiación indebida, hay muchísimos bienes que nos son comunes (a brasileños y hondureños, esquimales, japoneses y australianos). De modo que, al pensar lo que es común en el sentido de Heráclito, venimos a enterarnos hoy de que *lo*

---

[14] Véase: Serrano, A. "Reflexiones acerca del desarrollo humano sostenible", en *Paraninfo* (Tegucigalpa) No. 19 (2001).

nuestro, lo común de todos los seres humanos, sobrepasa con creces las estrechas y egoístas fronteras nacionales y que, por ello mismo, los Estados nacionales se han quedado cortos para atender con soberanía estos bienes. ¿Quién podrá entonces hacerse cargo de tan alta responsabilidad? Tal vez sea aquí donde el concepto de sociedad civil empiece a definir mejor sus contornos, pero a condición de que comprenda a personas de los más apartados confines de la Tierra y se organice en mil y una formas, para dar cuenta de tanta variedad, riqueza y funciones como son y serán necesarias.

Si tienen todavía mucho sentido los Estados nacionales para gestionar asuntos de repercusión planetaria, es cosa que queda ahí para la discusión. Lo que no podemos ya es renunciar a lo mucho que con trabajo y luchas ha logrado para todos la humanidad [15]. Aunque parece obvio que hay multitud de facetas de la vida humana que no están atendiendo ni podrán atender los Estados nacionales; facetas que, ineludiblemente, las organizaciones supranacionales no estatales deberán hacer suyas, si es que pensamos en grande, es decir, si es que pensamos en la suerte de la especie humana sobre la Tierra y si determinamos seguir viviendo e incluso seguir mejorando las formas de vida para todos.

5. Desde estas premisas, cabe definir la corrupción como alteración fundamental del orden político del que, ahora lo vemos, no corresponde derivar para su sustento y despliegue cualquier ética. La "ética de la banda de ladrones" será todo lo ética que se quiera, en tanto supone un sistema determinado de valores y de comportamientos, no obstante es, a todas luces, destructora de ciudadanía y lo es debido a que atenta contra lo que es común, al tratar de situarse al margen de lo común y aprovecharse de ello: es corrupción de lo público. Sin embargo lo público, lo común a todos es riqueza social, de donde no puede haber apropiación privada de lo común, sin que signifique al mismo tiempo exclusión y empobrecimiento de todos y de cada uno de los sujetos de esa totalidad. Es exclusión en beneficio de quienes se apropian de lo público, sea material o no. Y esto es fundamental: también existe corrupción cuando hay apropiación indebida de los demás ámbitos públicos donde se deberían dar el debate y el diálogo, la educación y la salud, la recreación y la participación. No solo de pan vive el hombre y, por ende, no solo se puede ser pobre de pan, sino asimismo de todas las dimensiones que las sociedades han ido produciendo a través de los años —que no se ha producido nada más cereal, frutas y automóviles, sino además tiempo disponible, tiempo libre, dimensiones estéticas, etc.—. La corrupción abarca multitud de dimensiones. La pobreza no le va a la zaga, pues la corrupción es generadora de pobreza en la misma medida en que es destructora de ciudadanía, en tanto son esas mil dimensiones sociales provocadas por los seres humanos las que determinan lo que somos como ciudadanos. Si la corrupción y la pobreza son insoportables, es por ser relaciones sociales que van contra la propia esencia de las sociedades: su orden constituyente y su orden de despliegue de lo mejor de ellas.

Véase por donde pobreza, corrupción, destrucción de ciudadanía, son las caras de la misma medalla, difícil de llevar colgada al cuello en tiempos en que sobran las leyes y los códigos para evitar tales despropósitos y sobra la riqueza social para evitar que haya gente (¡tanta gente!) sin acceso a lo que es de todos y ha sido producido por todos: los cuidados y servicios de salud pública, la educación pública, el empleo para acceder a los medios de vida, la vivienda digna, la seguridad ciudadana, la autoestima, la recreación, etc.

Quienes ahora se despistan en aquella discusión acerca de quién debe ocuparse de estos asuntos, si el Estado como Estado Nacional o la Sociedad Civil, pierden de vista que estamos hablando de lo que es común y es radicalmente de todos y que, por mucho que las formaciones de la Sociedad Civil se involucren con toda legitimidad en lo que es común para conservarlo y desarrollarlo, no es, por su misma naturaleza diversa y encontrada de objetivos, intenciones y propósitos, la llamada a esta tarea. Mientras no se invente la humanidad otras formas de organización, sigue siendo el Estado como Estado Nacional (asuma éste la forma que se quiera, de federación, confederación o conjunto de autonomías) el único garante de acercarnos, si no a lo ideal, al menos de posibilitar el despliegue composible de los más diversos sectores sociales en sus diferencias y de lo común cual ámbito generador de la unidad y de las diferencias. Y, sin embargo, cuando la sociedad civil, desde cualquiera de sus posibles configuraciones, resuelve trabajar y velar por el bien común, significa que ha comprendido que, si se quiere ser de verdad egoísta y buscar el propio beneficio, hay que proteger y desarrollar lo común, puesto que, ya lo decíamos, es la base y el fundamento de lo propio y particular. A lo mejor, de este mundo aún ideal, pero no totalmente utópico, pues es posible, hablaba el joven Marx en sus manuscritos parisinos, cuando soñaba:

> Veremos entonces que el mundo, desde hace largo tiempo, posee el sueño de una cosa de la que sólo necesita poseer conciencia, para poseerla de verdad [16]. ■

[15] "El orden moral legado por la Ilustración ha quedado incorporado a nuestros esquemas cognitivos, de modo que sabemos moralmente a través de ellos... Porque las sociedades aprenden no solo a nivel moral: el reconocimiento de la autonomía personal, la dignidad que, en consecuencia, a todo hombre compete, los derechos humanos, el derecho imparcial, la forma de vida democrática se han incorporado a nuestro saber moral en un proceso que resulta ya irreversible, de modo que renunciar a todo ello significa ya renunciar a nuestra propia humanidad... Mientras existan dogmas allí donde no debe haberlos; mientras los hombres nos conformemos con lo dado donde pudiéramos asumir las riendas, sigue teniendo la Filosofía la función crítica y liberadora que, por su mismo *status* epistemológico, no pueden ejercer las ciencias" (Cortina, A. *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1992, págs. 23.31.

[16] Marx, K. "Carta a Ruge" (septiembre de 1843), en *Anales francoalemanes*. Barcelona, Novocurso, 1970, pág. 67.

ISLAM, FUNDAMENTALISMO Y TERRORISMO

Malik Tahar

Dentro del lenguaje de los medios de comunicación, la asociación entre las palabras Islam, fundamentalismo y terrorismo es ya un lugar común. No hizo falta esperar la detonación de los atentados del 11 de septiembre para que estemos informados de la aparición de una amenaza nueva: el fundamentalismo islámico. Los atentados de 11 de septiembre confirmaron, con profusión de palabras e imágenes, las asociaciones de ideas antes construidas dentro de los discursos sobre esta amenaza.

La cadena lógica que conduce dentro de estos discursos del Islam al terrorismo, se fundamenta sobre una oposición de estilos: la oposición entre las sociedades de población islámica, caracterizadas por el peso de las tradiciones, y las sociedades occidentales, caracterizadas por sus valores de progreso. Para ellos, este contraste tiene su propia expresión dentro de sociedades musulmanas, cuyos conflictos se suelen describir como una oposición entre sectores progresistas convertidos a los valores occidentales y sectores conservadores que resisten a los cambios en nombre de los valores inmutables del Islam. Consecuencia lógica de este punto de partida: el desarrollo del fundamentalismo islámico es interpretado como un conservadurismo religioso típico de sociedades resistentes a su propia modernización. La instauración de la República Islámica de Irán, en 1979, es por ejemplo percibida como el fruto de la capacidad de sectores religiosos conservadores para explotar la demanda social en favor del reforzamiento de su autoridad sobre la sociedad.

Pero en la mayoría de los casos, las aspiraciones políticas de los sectores islamistas son frustradas. Así en Argelia, a principios de los años noventas, el Frente Islámico de Salvación (FIS) estaba a punto de ganar las elecciones que los militares interrumpieron, en nombre de la imposibilidad de dejar triunfar electoralmente un partido en teoría opuesto a los valores democráticos. La guerra civil que siguió se caracterizó por la violencia de los atentados islámicos. Esos años son también marcados por la multiplicación de los atentados suicidas de parte de los militantes del Hamas y del Jihad Islámico, en contra de la ocupación israelí de los territorios palestinos y en nombre del Islam. Y especialmente, empiezan a aparecer atentados contra intereses y sobre territorios occidentales.

Para los discursos que nos lo presentaban como la mayor amenaza del futuro inmediato, el peligro islamista se concretiza. Un "terrorismo" de una violencia sin precedente nace de los conflictos de las sociedades musulmanas para orientar su rechazo del Occidente contra cada uno de nosotros. Los actores involucrados con el terrorismo son minoritarios, sin embargo las explicaciones culturales de su emergencia hacen sospechosos al Islam en su totalidad y, por último, a las propias sociedades musulmanes. Las controvertidas tradiciones islámicas cristalizadas en Occidente por la situación de la mujer dentro del mundo musulmán y sus resistencias al desarrollo de valores extra-islámicos y secularizados, proporcionarían las condiciones adecuadas al desarrollo del fundamentalismo, primero, y del terrorismo, en última instancia.

Del Islam al terrorismo aparece entonces un puente, el fundamentalismo islámico, que tomaría sus raíces dentro de sociedades caracterizadas por la persistencia de las herencias controvertidas de la fe islámica y que convertiría en terrorismo la frustración de sus aspiraciones en favor de una sociedad inmutable idealizada dentro de la misma fe. El círculo de la famosa tesis del choque de civilizaciones de Samuel Huntington está completado. Existe una civilización que por sus características tiene vocación a producir potentes sectores sociales opuestos a los valores occidentales de progreso y que pueden llegar a amenazar a las sociedades occidentales. La amenaza es a la vez externa e interna: puede ser representada por Estados enemigos o por grupos de activistas que penetran las sociedades occidentales.

Desde la perspectiva de estos discursos, el caso palestino plantea efectivamente un problema geopolítico, la colonización israelí de territorios pales-

tinos, no obstante para ellos existe también un problema más fundamental: la oposición entre una sociedad israelí "parecida" a las sociedades occidentales y una sociedad palestina infiltrada por grupos cuyos actos son "incomprensibles" para los valores occidentales. En Francia, el asunto de jóvenes musulmanas que se presentaban en la década de 1990 en las escuelas con un velo islámico fue, primero, asociado al fundamentalismo islámico y a una ofensiva contra los valores laicos y, después, asociado a la misma lógica que condujo a jóvenes de ascendencia árabe de los barrios marginados de las grandes ciudades a participar en actos terroristas en el territorio francés. De símbolo religioso islámico normal, el velo se convirtió en símbolo de un fundamentalismo que insulta la condición femenina y, de símbolo excepcional del fundamentalismo, se convirtió en símbolo de hostilidad y amenaza para el conjunto de la sociedad francesa. Dentro del lenguaje común, Islam, fundamentalismo y terrorismo suelen compartir una afinidad electiva fundamentada por asociaciones de ideas e imágenes sobre oposiciones binarias y simples del tipo inmovilidad/movimiento, pasado/futuro y tradición/libertad.

Sin embargo, lo que sostienen las asociaciones de ideas e imágenes no lo puede sostener un análisis bien informado. Se necesita examinar más precisamente el contexto histórico de la aparición del relato acerca de esta nueva amenaza global, la realidad filosófica e histórica del contraste entre el mundo islámico y el mundo occidental, la realidad del fundamentalismo como tipo de expresión particular de las sociedades musulmanes y del Islam, así como las dinámicas reales que conducen a actos de tipos violentos de parte de actores que reivindican el Islam.

Pero, antes, hay que introducir algunas distinciones útiles para superar las generalizaciones peligrosas que difunden los discursos en torno a la amenaza islámica.

La primera consiste en distinguir entre lo árabe como idioma y pueblo y lo musulmán como profesión de fe religiosa. Los países de mayorías árabes como Egipto, Argelia, Túnez, Marruecos, Arabia Saudita, Turquía, Irak y Líbano, son casi todos musulmanes. No obstante, la población cristiana, por ejemplo, es mayoritaria en un país como Líbano y existen minorías religiosas en muchos países árabes. El ser árabe no implica necesariamente el ser musulmán, y la fe musulmana supera por mucho las fronteras del mundo árabe. El país musulmán más poblado del mundo es un país asiático: Indonesia. Irán es un país musulmán con su propio idioma y cultura, el persa. La diversidad cultural del mundo musulmán obliga a distinguir entre sociedad y religión. El Islam se puede presentar como un proyecto religioso, social y político integral. Sin embargo, no existe una unidad de hecho que pueda confundir todas la sociedades influidas por la fe musulmana bajo una sola etiqueta. La afirmación del nacionalismo árabe durante los procesos de descolonización no pudo evitar referirse a la identidad musulmana, aunque trató asimismo de distinguir entre el ser árabe y el ser musulmán. La identificación de lo árabe con lo musulmán nace por supuesto de la importancia de los orígenes árabes dentro de la fe islámica, pero implica de igual modo tensiones entre el ser árabe y el ser musulmán.

La propia religión musulmana tiene cinco escuelas principales de interpretación del Corán y de los textos sagrados. Cada una de las escuelas trata de establecer la Chari'ah (la ley islámica) necesaria para cumplir con la profesión de fe del musulmán (el que se somete a la ley divina). Cuatro de las escuelas son consideradas como sunnitas y la quinta es la escuela chiíta. La distinción entre las escuelas sunnitas y la escuela chiíta nace de un conflicto de sucesión. Luego de la muerte del profeta Mahoma en 632, la sucesión está asegurada por los califas Abu Baker (632-634), Omar (634-644) y Uthman (644-656). El califa significa literalmente el sucesor del mandado de Dios. Debe afirmar la Sunna, la tradición del profeta, a partir de la interpretación de los textos sagrados para garantizar el seguimiento de la ley islámica. Pero en 656 el califa Uthman es asesinado por el clan de Aïcha; una de las mujeres del profeta, y Alí toma el poder. En 661 el propio Alí es asesinado y sustituido por un nuevo califa, Mo'Awiya. Aparece entonces la ruptura mayor del mundo islámico entre los que afirman la Sunna y los que se reclaman del Chi'At'Ali (el partido de Alí), entre sunnitas y chiítas. Después de los califatos, los sunnitas, mayoritarios en las sociedades árabes, asiáticas y de África Negra, siguen afirmando la Sunna y, al contrario por ejemplo de la religión católica, no creen en la autoridad de un clero. En contraste, los chiítas no creen que Mahoma sea el último profeta y esperan el Mahdi (el inspirado de Dios). Se someten a la autoridad de un clero encarnado por la figura del Imán (el que dirige el rezo), descendiente de Alí por Fátima. Los chiítas, mayoritarios en Irán (93%), poseen importantes poblaciones en Irak, Omán y Bahrein. Es imprescindible tener en cuenta la especificidad de las problemáticas de las diferentes sociedades musulmanas para entender la complejidad de la geopolítica del mundo islámico y, finalmente, las implicaciones generales de las dinámicas que engendra.

En lo que concierne al fundamentalismo, es preciso distinguir entre islámico e islamista. El islámico es el que tiene el Islam como profesión de fe. El islamista pertenece a una corriente minoritaria de las sociedades musulmanas contemporáneas, el islamismo, que reivindica una práctica más auténtica e integral de la fe islámica y que suele ser asociado con el fundamentalismo islámico. Sin embargo, la afirmación de una práctica más fiel de la fe musulmana implica la misma diversidad del propio Islam entre dinámicas que definen una cierta unidad histórica de movimiento y no pueden ser separadas del todo (el islamismo aparece como una reivindicación interna en todas las sociedades musulmanas), pero que en ningún momento pueden ser reunidas bajo una sola etiqueta. Las condiciones de su desarrollo son múltiples y a veces contradictorias.

Las tesis que defienden la idea del choque de civilizaciones y el miedo de la amenaza islámica, no se preocupan por explorar la complejidad del mundo islámico. Definen un enemigo global, casi mágico, frente al cual mantienen una actitud de monólogo agresivo. La primera toma de distancia de ellos consiste en entender en qué contexto histórico se desarrollan.

Después de la Segunda Guerra Mundial, ninguna parte del mundo escapó al impacto desastroso de la Guerra Fría. El nacionalismo árabe laico tuvo un protagonismo importante en los procesos de descolonización y de afirmación del Tercer Mundo. Su fracaso, en particular en la guerra contra Israel, creó las condiciones del nacionalismo religioso que se suele identificar con el fundamentalismo islámico. Con todo, mientras el islamismo iraní provocó la caída de uno de los mejores aliados de los Estados Unidos, el Sha de Irán, no es un secreto que utilizaron el islamismo árabe y su apoyo fraterno a la causa afgana contra la Unión Soviética. Lo utilizaron incluso como arma estratégica para fragilizar la expresiones más radicales del nacionalismo laico árabe, para convertirse a continuación en interlocutores de gobiernos más pragmáticos.

Fuera del caso particular de Irán, esta "prehistoria" del fundamentalismo islámico se escribió desde la perspectiva de la Guerra Fría. Aquél entró como protagonista central de la historia escrita con la conclusión de la Guerra Fría, a finales del decenio de 1980. El vocabulario que se empezó a utilizar contra el fundamentalismo islámico, es el mismo vocabulario que se utilizaba en las décadas anteriores contra el comunismo. Se estaba definiendo un enemigo nuevo, un choque de civilizaciones, después del choque de las ideologías: un nuevo mapa mundial del bien y del mal, el cual muchos comentaristas nos han ya presentado como una necesidad para la economía de guerra estadounidense. Los atentados del 11 de septiembre acaban de permitir que se promulgue una nueva doctrina de seguridad internacional que no se limita a la sola amenaza islámica.

Esa nueva economía global del bien y del mal que transformó Estados y activistas políticos en delincuentes, apuntó en particular en contra del fundamentalismo islámico, no obstante se afirmó a principios de los años noventas con dos anomalías mayores. Por una parte, el primer enemigo de la "naciones libres y democráticas" no es precisamente un líder o un Estado islamista, sino el antiguo aliado de los Estados Unidos contra el régimen islámico iraní, el presidente nacionalista laico Sadam Hussein. Por otra parte, el más fiel aliado árabe de la guerra contra Sadam Hussein es un país que se caracteriza por tener la escuela más estricta de interpretación del Islam, la escuela de la cual surgió el wahhabismo (una estricta disciplina islámica), y de seguro no por compartir valores democráticos con las "naciones libres y democráticas": Arabia Saudita, es decir, el exaliado de los Estados Unidos en su guerra contra la Unión Soviética y una de las principales cunas del llamado fundamentalismo islámico. Ninguna de las dos anomalías puede explicarse desde la perspectiva del choque de civilizaciones, sino únicamente desde perspectivas geopolíticas pragmáticas. La mayoría de los enemigos de hoy eran los aliados financiados de ayer.

La tesis del choque de civilizaciones implica la noción de dos bloques de civilización, uno poco secularizado y orientado hacia el pasado, el otro secularizado y orientado hacia el futuro. Ya hemos adelantado el hecho de que definir un bloque de civilización islámico es reducir la complejidad y la diversidad de un mundo islámico dentro del cual muchos otros factores de identidad y de división aparecen. Pero incluso si nos referimos a las problemáticas propias de la filosofía islámica y de la filosofía occidental, no podemos sostener la idea según la cual existiera una alteridad irreconciliable entre dos mundos antagonistas. Parece, al contrario, que la historia del pensamiento islámico y la del pensamiento occidental comparten problemáticas comunes fundamentales para entender su desarrollo respetivo.

En su libro *El Islam árabe y sus problemas. Una introducción crítica al Islam contemporáneo,* Abdallah Laroui nos brinda una clave de lectura de la filosofía islámica árabe que nos parece igualmente imprescindible para escribir una historia de las ideas políticas en Occidente. A partir de una lectura comparativa entre el filósofo árabe Ibn Jaldún y el filósofo italiano Maquiavelo, cuestiona en particular la relación entre el Islam y el Estado para mostrar cómo las filosofías islámicas y las occidentales comparten problemas comunes y toman orientaciones diferentes alrededor de la relación entre la crítica religiosa de la realidad y la realidad de las prácticas políticas. Su libro abre así una perspectiva filosófica e histórica comparativa importante para superar la noción de una alteridad fundamental entre civilizaciones, y afrontar con una perspectiva más crítica los factores de diferenciación entre sociedades.

Define dentro de las sociedades árabes

> ...una coexistencia no armónica entre una herencia social árabe, una inspiración utópica islámica y una organización "racional" asiática [1],

dentro de la cual el Islam se caracterizó desde sus principios por realizar la crítica radical de las formas de organización y de conservación social de las sociedades árabes, lo mismo que por sostener el ideal de un Estado utópico que obedezca a la inspiración divina del profeta. Sin embargo, la crítica posterior del Estado real en nombre de un Estado utópico islámico identificado con los califatos de los primeros tiempos del Islam, reconoce no poder superar el nivel de la interpretación de la inspiración divina original. El Estado utópico permanece irrealizable en su totalidad. Eso conduce a Ibn Jaldún a renunciar a la

[1] Laroui, Abdallah. *El Islam árabe y sus problemas: una introducción crítica al Islam contemporáneo.* Barcelona, Ediciones Península, 1984, pág. 28.

posibilidad de fundamentar totalmente el análisis político sobre la aspiración a un Estado de inspiración divina, así como a introducir una distinción histórica suplementaria entre un régimen racional justo, basado en la razón humana, y un régimen racional despótico, establecido sobre el placer y el interés del gobierno para llegar de esta forma a analizar más "científicamente" las variables que distinguen los diferentes tipos de Estados existentes. Reconocemos en esta evolución del pensamiento árabe orientaciones propias del pensamiento de Aristóteles y, gracias a la influencia conjunta de los árabes y de Aristóteles, del pensamiento occidental del final de la Baja Edad Media. Las filosofías políticas árabe y occidental comparten un problema nacido de la confrontación entre la utopía religiosa y el Estado real, en el cual la utopía asume un papel ambivalente definido en estos términos dentro del trabajo de Abadalah Laroui sobre el Islam árabe:

> El pensamiento político árabe concuerda con la historia estatal porque se deriva de ella en el doble sentido de que es, a la vez, crítica y justificación involuntaria de la misma; la utopía que sabe que tiene que seguir siendo irrealizable refuerza la ideología dominante que soporta el régimen [2]

En el alba del Renacimiento europeo, los pensamientos políticos árabe y occidental giran alrededor de una tensión común: la crítica idealista de la realidad de la organización social y estatal y la "rutinización" inevitable de esa crítica en formas de organización social que refuerzan la ideología mundana. La diferencia posterior entre el pensamiento árabe y el pensamiento occidental, no obstante, se manifiesta a través de las orientaciones distintas que Laroui ve aparecer entre Ibn Jaldún y Maquiavelo. Mientras Ibn Jaldún llega a una visión realista y finalmente pesimista de la organización de las sociedades, dentro de las cuales el Estado no se puede confundir con la ética (la ley divina) y debe buscar preservar un orden razonable, Maquiavelo introduce una distinción todavía más radical entre ética y Estado para justificar una ética necesaria y paradójica, cimentada sobre la autoridad incuestionable del Estado dentro del mantenimiento del orden.

No podemos, entonces, definir la existencia de dos bloques de civilización opuestos por su grado de secularización y de modernidad, sino más bien una sola problemática de civilización que toma dos orientaciones históricas distintas. El mundo islámico se caracteriza por mantener una tensión fundamental entre la crítica religiosa y la organización política a través de dinámicas contradictorias de secularización e "islamización", pero lo sagrado no está tampoco ausente de la sacralización del Estado dentro de la secularización del discurso político occidental y de su creciente propensión al totalitarismo. Las tensiones entre la realidad de la organización social y la crítica utópica de la realidad se encuentran en función de dinámicas diferentes, aunque no totalmente extrañas, tanto dentro de la crítica islamista de la modernidad como dentro de los movimientos de contestación secularizados de Occidente.

La proximidad entre la historia de estas dos supuestas civilizaciones es todavía más evidente si no olvidamos que ellas se cruzan. Durante mucho tiempo, la civilización islámica fue potente y dominadora. Por eso la ruptura traumática que introdujo el colonialismo europeo dentro de las sociedades musulmanes, es hoy primordial para entender la actualidad de estas sociedades. Las tensiones que existen entre el mundo musulmán y el mundo occidental no nacen de un alteridad cultural irreconciliable, sino más bien de una íntima relación histórica caracterizada en la actualidad por la profunda influencia occidental dentro de las sociedades postcoloniales musulmanas, al igual que por la presencia de significativas poblaciones originarias de las excolonias europeas dentro de las sociedades occidentales. Se habla, por ejemplo, de la originalidad de un Islam europeo nacido de los movimientos migratorios de las poblaciones de sociedades musulmanes hacia Europa.

Sin embargo, la historia del colonialismo y del postcolonialismo dominada por el imperialismo occidental, crea de igual modo los factores de aparición del fundamentalismo islámico. No se puede hablar de modernidad dentro de las sociedades musulmanas con independencia de la relaciones del vocabulario de la modernidad con la dominación imperialista, porque la modernidad no es un hecho lineal, sino una realidad histórica conflictiva que implica diferentes perspectivas sociales e ideológicas. Insistimos en que el fundamentalismo islámico suele percibirse como una reacción miedosa y moralista frente a la influencia occidental dentro de las sociedades musulmanes. Se destaca el hecho de que intente ejercer un control religioso sobre la sociedad y la política, con el fin de poner un freno a los cambios plurales que originó tal influencia. Pero si tomamos en cuenta el hecho de que la crítica utópica del Estado tiene raíces comunes dentro de la historia política del Islam y de Occidente, y que las orientaciones que han tomado las sociedades occidentales y musulmanas se han desarrollado después dentro de las condiciones geopolíticas del colonialismo y del postcolonialismo, no podemos reducir las implicaciones de la aparición del fundamentalismo islámico a un simple conservadurismo religioso.

Los procesos de modernización, identificados con la influencia occidental, son también percibidos dentro de las sociedades musulmanas como un control político y social ejercido sobre ellas. En las sociedades árabes, el fundamentalismo islámico nace justamente en el contexto de la crisis del nacionalismo árabe laico, el cual había encarnado el anticolonialismo y la lucha contra el imperialismo occidental. Surge dentro del vacío que deja la crisis del panarabismo y del nacionalismo árabe, como una crítica de la complicidad de sus dirigentes con el imperialismo occidental

[2] *Ibid.*, pág. 41.

real e imaginario. La utopía de un Estado Islámico aparece en contraste con el pragmatismo de la política de los lideres árabes.

Así, los comentaristas de la guerra civil argelina identifican los sectores sociales que apoyan al FIS, tanto dentro de clases medias aterradas por las evoluciones de la sociedad y las prácticas de las élites políticas, como de una población joven excluida del crecimiento urbano. Después de la interrupción del proceso electoral, la violencia de los atentados islamistas aleja a las clases medias que apoyaban al FIS y provoca la violencia de los jóvenes militantes islamistas contra las propias clases medias. En Argelia, el llamado fundamentalismo islámico nace entonces como una crítica política radical de la corrupción, de la desigualdad social, de la falta de distribución del poder político y de su complicidad supuesta con los intereses occidentales. Los sectores heterogéneos que lo apoyan no comparten necesariamente los mismos intereses y la misma visión del mundo. El discurso islamista utiliza una argumentación religiosa y aspira a una moralización de la sociedad, en el caso argelino no obstante su impulso principal no se encuentra primero dentro de la religión, sino de la oposición creciente entre sectores de la sociedad argelina y los poderes militar y político. Su valor de contestación escapa incluso a la realidad del control religioso. La educación religiosa de los jóvenes militantes que apoyan el FIS es muchas veces débil.

De igual modo, el joven francés que se asocia con un acto terrorista para defender una religión que apenas conoce en relación con un país donde nunca estuvo, forma parte de una historia que lo relaciona a su manera con la condición colonial y postcolonial de las sociedades musulmanes, aunque no por necesidad con la tradición islámica. Su reivindicación del Islam es casi intercambiable. Pero, en contraste, los ideólogos islamistas de Arabia Saudita surgen del wahhabismo, esto es, de una estricta tradición de observancia del Islam. Gracias a su potencia financiera, Arabia Saudita pudo crear redes islamistas en numerosos países con jóvenes lideres muchas veces manipulados, como por ejemplo en el caso de la guerra de Afganistán contra la Unión Soviética. En ocasiones, como lo vimos con el caso Bin Laden, las redes de apoyo a la causa islamista escaparon a la alianza estratégica entre los Estados Unidos y el país paradójicamente más reactivo a la influencia occidental. El islamismo define, por consiguiente, un campo de trayectorias sociales extremadamente diversas, las cuales se cruzan si bien no podemos reducirlas a una única de sus perspectivas.

Estas observaciones obligan a revisar los discursos convenidos acerca del fundamentalismo islámico. El discurso fundamentalista moviliza la noción de una tradición pura contra una sociedad y una organización estatal pervertidas por la influencia occidental, en particular por la búsqueda del interés particular y la homogeneización de una sociedad de consumo. La movilización de un momento original de fundación del Islam como un proyecto integral de sociedad y de gobierno, para criticar las formas existentes de sociedad y de gobierno, es clásica dentro del Islam, sin embargo no podemos entender sus características actuales sin tomar en cuenta el impacto del lenguaje político occidental moderno dentro de sociedades marcadas por la colonización. La referencia a un momento fundacional inspirado alude a la defensa de una tradición más o menos real, no obstante reacciona también a una actualidad social y política que contagia el discurso islamista. Esto es particularmente claro en el caso de las convergencias de los sectores sociales, políticos y religiosos que han animado la revolución iraní contra la dictadura del Sha.

Desde la perspectiva de las relaciones entre el fundamentalismo y la modernidad, los discursos y las formas de organización del islamismo no definen apenas un movimiento de rechazo de los procesos de modernización que les condicionan, sino asimismo un movimiento de apropiación de algunas de las características principales de los discursos y las prácticas definidos como modernos. Las solas nociones de revolución islámica y de República Islámica son ambivalentes. En primer lugar, la realidad del poder político y de la organización social reproduce, fatalmente, la contradicción según la cual la utopía islámica llega a convertirse en pragmatismo. En el caso saudita, la continuidad de la tradición afirmada se acomoda con el pragmatismo político. Incluso en Argelia, mientras grupos radicales siguen con la lucha violenta, el FIS parece estar en la actualidad más interesado por su reintegración dentro del juego político normal. En segundo lugar, en numerosos casos, la noción misma de la vuelta a una ley islámica original es subversiva, tanto para el poder político como para el respeto de una tradición que no comparte necesariamente todo lo que dicta la nueva inspiración. Su valor insurreccional engendra más rupturas que continuidades. Los discursos afirman el rechazo de la modernidad pero, entre pragmatismo y subversión, las prácticas se mimetizan en parte con dinámicas características de la modernidad.

En lo que posee de específico, el fundamentalismo islámico actual parece por ende ser más la consecuencia de los intereses estratégicos y las dinámicas propias de la modernidad, que el fruto del Islam como tipo de religión y de civilización. Por supuesto, tiene sus propias raíces dentro de la tradición y la cultura islámicas, sin embargo las condiciones de aparición del fundamentalismo islámico, como lo conocemos, se caracteriza más por su proximidad que por su alejamiento de las sociedades occidentales. El Islam no lleva al fundamentalismo por afinidad electiva, no obstante el fundamentalismo islámico nace dentro de la geopolítica actual por las divisiones y los conflictos que caracterizan las sociedades en las

cuales emerge y, más generalmente, el nuevo orden mundial.

Más allá del monólogo occidental sobre la amenaza islámica, existen dentro del Islam y de las sociedades musulmanas numerosos actores abiertos al cambio y al diálogo, quienes asumen su identidad religiosa y cultural. Se comprobó, por ejemplo, que las jóvenes musulmanas que llevan el velo dentro de las sociedades occidentales no son todas ejemplos de sumisión femenina, sino que algunas pueden precisamente ser las agentes de las evoluciones de las costumbres de sus familias. Nadie tiene el monopolio de la modernidad, ni nadie puede escapar a sus alcances y contradicciones.

Esta reflexión nos obliga, entonces, a cuestionar la realidad de la relación entre el fundamentalismo islámico y el terrorismo. No es cierto que los actos terroristas sean deducibles de forma directa del fundamentalismo islámico como opción religiosa y política. La estricta observancia de la fe islámica y la justificación religiosa del militantismo político, no implican de manera necesaria el acto terrorista. Éste nace de las condiciones conflictivas dentro de las cuales se halla implicado con el discurso fundamentalista. La justificación del acto terrorista por el discurso religioso no es del todo intercambiable, ya que está también implicada en las circunstancias históricas en las que imaginarios, relaciones y victimas sociales heterogéneos, más o menos directamente ligados con el Islam, reivindican el derecho de existir frente a una visión hegemónica de la modernidad, los intereses que la acompañan y su fuerza de imposición en la vida cotidiana.

Hay que buscar las causas de la violencia terrorista en las condiciones de violencia política y social, dentro de las cuales, ese discurso llega a justificar el terrorismo contra Estados particulares o contra el propio imperialismo occidental. Estados como Libia, el Líbano, Corea del Norte e Irak, pueden ser considerados como "Estados terroristas" sin que ello tenga algo que ver con el fundamentalismo, sino más bien con conflictos geopolíticos. Debemos, por ejemplo, entender los atentados suicidas palestinos desde la perspectiva de las condiciones de la ocupación israelí que generan formas específicas de lucha, organización y justificación, no dentro del Islam o del fundamentalismo como tales. La guerra palestina contra la ocupación israelí y los atentados del 11 de septiembre comparten algunas características comunes, por la interdependencia misma de las condiciones geopolíticas dentro de las cuales emergen pero, si buscamos las causas de su violencia dentro del fundamentalismo, no podremos entender la compleja geopolítica que determina y distingue sus condiciones de producción.

El vocabulario político que utiliza la administración estadounidense para referirse al terrorismo, no permite distinguir las diferentes condiciones de producción de los actos violentos identificados con el terrorismo. Esconde así que éste no es la violencia del otro sino la duplicación de su propia violencia. Lo que determina las formas clandestinas de la violencia terrorista, es su posición dominada dentro de las condiciones de producción y de legitimación de sus actos. Existe siempre una violencia anterior al terrorismo. Debe en particular llamarnos la atención que la tecnología de los atentados del 11 de septiembre, se haya mimetizada con la potencia de los instrumentos de guerra de los Estados Unidos. ¿No será eso moderno? Los contextos en los que convergen los intereses y la influencia occidentales, son justamente los más impactados por la violencia islamista. En ese sentido, la ferocidad de la guerra civil argelina contrasta con la tranquilidad de Arabia Saudita.

Sin embargo, ocultar la semejanza monstruosa del otro permite justificar actos violentos contra enemigos "incomprensibles", presentados como radicalmente diferentes de lo que somos. La cruzada contra el terrorismo se puede extender de modo ilimitado y en cualquier parte del mundo: no se conformará con los límites de la sospechosa civilización islámica puesto que en ésta no están las razones de su despliegue, sino en una infinita necesidad de poder que alimenta sus propios enemigos. La generalización del vocabulario del terrorismo abre la posibilidad de criminalizar todo tipo de oposición al nuevo orden mundial y a regímenes políticos particulares pero, en última instancia, es contradictoria y peligrosa para cada uno de los que no nos identificamos por entero con las visiones y los intereses de la administración estadounidense. Multiplica, por último, las condiciones de conflictividad de las cuales surgieron precisamente los atentados del 11 de septiembre.

El terrorismo no tiene una afinidad electiva particular con el fundamentalismo islámico y con el Islam, no obstante, sí parece tenerla con el imperialismo de los Estados Unidos y su apoyo a gobiernos no forzosamente democráticos que sirven sus intereses. El Islam ocupa solo una posición estratégica dentro de la geopolítica contemporánea. La concretización de los valores abstractos de libertad y justicia, en contra de las resistencias de una supuesta tradición, es muchas veces contradictoria desde la perspectiva de la realidad y el Islam se convierte entonces, con facilidad, en instrumento de oposición a la sacralización del discurso de la modernidad. Detrás de los discursos actúan los poderes rivales y miméticos que, en nombre de tradiciones y progresos ilusorios, cierran las puertas a otros posibles. El análisis no puede dejar de someter esta nueva "guerra de los dioses" a las peligrosas facilidades del lenguaje de los medios de comunicación. Nuevas mediaciones son necesarias. En el contexto actual, los investigadores de sociedades postcoloniales y periféricas como las de América Latina y el Caribe y las del mundo islámico, tienen mucho más que decirse de lo que pueden pensar. ■

EL SUJETO COMO PREMISA FRENTE A LAS ROBINSONADAS DEL LIBRE COMERCIO

Carlos Aguilar Sánchez

I

Un buen ejemplo para entender los problemas que atraviesan nuestras sociedades actualmente con la imposición del libre comercio como ideología, lo brinda un pasaje que Erich Maria Remarque menciona en su novela *Sin novedad en el frente*. En el capítulo VIII, el autor dice:

> Por las noches vienen a las barracas y tratan de comerciar [se refiere a los rusos]. Cambian cuanto tienen por un poco de pan. A veces les va bien porque las botas que llevan son buenas y las nuestras malas. El cuero de las suyas, tan altas, es de una suavidad extraordinaria, verdadero cuero de Rusia. Los hijos de campesinos que hay entre nosotros y que reciben víveres de su casa, pueden adquirirlas. *El precio* de un par de botas es, poco más o menos, dos o tres panes de munición y un salchichón pequeño y reseco [1].

Por supuesto, en el ejemplo se trata de una economía basada en el trueque y en un estado de guerra que determina algunos aspectos del sistema de las necesidades más elementales de las partes en cuestión, pero para nosotros lo más importante es destacar hasta dónde rige la presencia de la oferta y la demanda en un caso como éste y que presupuestos supone la posibilidad de tal determinación.

Lo primero es hacer notar que en una situación de relativa "normalidad" las botas rusas son más costosas que el pan por el cual se intercambian, no obstante en el ejemplo especificado es posible el trueque puesto que el alimento es un bien escaso, luego muy valioso, tanto como cualquier producto del trabajo ruso, aun cuando éste sea mayor. Hasta acá la explicación clásica de la economía burguesa.

En realidad no existe término de comparación a menos que ambos productos se consignen en igualdad de condiciones, esto significa para la economía como si las botas y los alimentos fueran mercancías. Entonces, el intercambio deja de ser intercambio entre botas y pan y es intercambio de mercancías. Sin embargo acá la pregunta sería: ¿En virtud de qué extraño artificio la mercancía/pan se convierte en un bien escaso y por consiguiente adquiere tanto valor?

No creemos que sea simplemente por una relación de oferta-demanda, a pesar de que dicha explicación es real en relación con los términos del intercambio entre mercancías. El asunto de fondo, para nosotros, tiene que ver con el hecho de que sin el pan los rusos mueren de hambre, es decir, existe una parte que al tener el control de los alimentos y el acceso a la producción y el almacenamiento de los mismos, tiene el control sobre la vida de los otros. Esto es lo que se le escapa a la ciencia económica y no obstante cree sostenerse en sus apreciaciones sobre una base objetiva: Que los deseos son infinitos y los bienes escasos.

Pero el pan no es cualquier mercancía, sino una sin la cual una de las partes que comercia moriría. De manera que "mercancías" que son medios de vida no entran en igualdad de condiciones, ni son igualmente determinadas por la oferta y la demanda. Una cosa es desear un auto de lujo para estar al nivel de aquel sector social cuyo estatus depende de estos bienes, y otra es necesitar un auto para poder sacar la cosecha de una finca y así proveerse el alimento para la familia.

Sin embargo esto no lo puede ver el mercado, esta diferenciación surge solamente cuando se consideran las diferencias entre mercancías y medios de vida, o sea, cuando tenemos la posibilidad de discutir el problema económico en relación con la escasez (mercancías) y la plenitud (que es el tema de los medios). Sin estos criterios toda economía no solo no es científica, sino que es estado de guerra.

En esta relación, los bienes son escasos cuando una sola parte posee el control de aquellos necesarios

[1] Remarque, Erich Maria. *Sin novedad en el frente*. Editorial Bruguera, 1967, págs. 148s.

para la vida de los otros. Y esto no es ciencia, es apropiación de unos pocos sobre los medios de vida de muchos. Existe, por consiguiente, una forma de comercio que no es entre simples mercancías, es el caso citado: si los rusos encuentran mal el trato no pueden negarse, ya que negarse les significa la muerte.

La situación de excepcionalidad aquí por la guerra, se transforma, por intermediación de la mercancía, en el mecanismo habitual de funcionamiento del mercado. Cuando todo producto se reduce a mercancía, tenemos una situación en donde el comercio se comporta como si siempre hubiese guerra. Ahora, quienes son dueños de los medios de producción, cambian sus mendrugos de pan por botas y otros artículos que los hacen más ricos y poderosos frente a aquellos que cada vez tienen menos. El mismo autor señala las consecuencias de este patrón societario:

> Nuestra comida es mala y tan adulterada, para que sea más abundante, que incluso enfermamos. Los fabricantes de Alemania se han enriquecido, pero a nosotros nos arden los intestinos [2].

Esto es, ni siquiera ganan todos los de un bando, pues lo que reciben está adulterado, pero nunca se adulteran los precios si no es en beneficio de los fabricantes, por eso la ganancia sigue garantizada para algunos. ¿Quiénes? Algunos empresarios, los fabricantes de Alemania, ganan, por más que la guerra se pierda. Ahora el criterio del precio no puede determinar el valor de los productos en cuestión; unos vierten agua a la sopa para hacerla rendir y el precio no varía por el motivo de que aun sin esta mala sopa, los otros morirían antes de generar ganancias. Acá el precio es más bien la medida sobre la cual se sacrifica la vida de algunos, es decir, la expresión más consecuente de que en esta lógica, el sujeto como soporte de la vida y de la sustentabilidad del sistema aparece negado.

II

La incorporación del sujeto, como una ausencia que se expresa en esta lógica del libre comercio, frente al sistema que se cierra sobre sí mismo (que se torna totalitario), es la posibilidad de una lógica que permita discernir la reproducción necesaria del mismo y de la naturaleza dentro del circuito natural de la vida.

Daniel Defoe, el conocido escritor inglés, expresa bien esta otra racionalidad en un pasaje de su *Robinson Crusoe*. Sin embargo se trata de un pasaje de la obra históricamente desaparecido, acerca del cual la economía clásica y la neoliberal han guardado absoluto silencio. La novela de Defoe trata sobre las aventuras de un comerciante, porque Robinson es un comerciante, quien incluso llega a comerciar esclavos para sus plantaciones en Brasil. Al inicio de la novela, en el segundo capítulo, se narra cómo este comerciante es tomado prisionero por piratas y entregado a la esclavitud durante algunos años, al cabo de los cuales logra escapar. En esta huida conoce a un capitán que le salva la vida y a continuación se relata el pasaje que queremos destacar:

> ...de inmediato ofrecí cuanto tenía al capitán como compensación por mi rescate, pero él no quiso aceptar nada y me dijo generosamente que todo lo mío me sería devuelto cuando llegásemos al Brasil: —Al salvar vuestra vida —me aseguró— he procedido tal y como quisiera ser tratado yo mismo si alguna vez me encontrara en las mismas circunstancias. Además si os llevara a algún lugar tan lejos de vuestra patria y os privara de lo que es vuestro, sería como condenaros a perecer de hambre y quitaros así la misma vida que acabo de salvar [3].

Ahora Robinson quiere pagarle al capitán el hecho de que éste le salvara la vida, pero el capitán sabe que no es un asunto de mercancías, aquí hay un principio de intercambio que no supone los términos convencionales del libre comercio: "Yo te salvo hoy, esperando que alguien me salve mañana de igual manera". El capitán sabe que si reduce la relación a mercancías, necesita recibir a cambio los bienes de Robinson; no obstante, privar a éste de sus bienes es privarle de la misma vida que le salvó.

Este capitán advierte aquello que señaló Shakespeare y que tanto utilizara Marx: "si me quitan los medios, me quitan la vida". Con todo, la racionalidad de este capitán no parecen tomarla en cuenta Adam Smith ni sus epílogos contemporáneos, pese a que procede del mismo modelo de individuo que él retoma para sus análisis económicos.

Ésta es una parte de la crítica que Marx hace a los sustentos de la economía clásica: las llama "robinsonadas del siglo XVIII" para referirse justamente a los modelos que invierten la relación comunidad-individuo. Por eso sostiene:

> Solamente al llegar al siglo XVIII, con la "sociedad civil", las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para satisfacer sus fines privados, como una necesidad exterior [4].

Es una situación que adquiere absoluta validez a la luz de las propuestas de libre comercio que hoy inundan nuestros países.

La lógica con base en la cual procede el capitán es del todo distinta al libre comercio, en vista de que coloca como premisa la vida del sujeto: solo existe posibilidad de comercio (y esto es válido incluso para la economía) una vez que la vida del otro esté garantizada en sus medios, únicamente después de esto el capitán comercia con Robinson algunos bienes de

---

[2] *Ibid.*, pág. 212.

[3] Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe*. Editorial Bruguera, 1973, págs. 29s.

[4] Marx, Karl. *Introducción general a la crítica de la Economía Política/ 1857*. Cuadernos de Pasado y Presente, 1968, pág. 34.

éste por monedas. Su manera de proceder es acorde con algunos aspectos de la crítica de Marx, por cuanto éste considera al sujeto inserto en un sistema de producción, distribución y consumo.

La robinsonada propia del siglo XXI, expresada de modo cabal en la propuesta neoliberal del Libre Comercio, es justo la que elimina del análisis y de la realidad este sistema de producción, distribución y consumo (por ende al sujeto) y coloca en su lugar un juego de deseos y preferencias basados fundamentalmente en el consumo individual. La complejidad del sistema de las necesidades, que es básicamente en el tema de la economía un tema social y político, ahora queda reducido a un postulado de preferencias vacío con respecto a los medios de vida.

Por eso es necesario poner como premisa del comercio la sobrevivencia del sujeto en tanto éste produce en comunidad, es decir, necesariamente inserto en una coordinación social del trabajo que garantice su vida y la de su entorno (la naturaleza exterior a su propia naturaleza).

Ésta es otra historia de Robinson Crusoe, puesto que representa la necesidad del sistema de sostenerse sobre la premisa del sujeto, antes que cualquier cálculo marginal de utilidad o que cualquier valoración acerca de la rentabilidad de una empresa.

Una vez que Robinson está en Brasil, para mantener la producción de sus plantaciones necesita recurrir a mano de obra esclava, y es esta necesidad la que lo lanza de nuevo a desventuras en el mar. Por esta razón, es el propio Robinson quien argumentará en esta fase de la novela: "¡Cuántas veces la excesiva prosperidad es el más seguro medio de precipitarnos en la mayor desgracia!" [5].

Robinson puede opinar de esta forma porque no entiende que la causa de su prosperidad radica, al mismo tiempo, en la causa de su desgracia. Sin un sistema de explotación basado en la propiedad de la tierra, e incluso de la mano de obra (esclava), su negocio y el comercio mundial no serían tan prósperos, sin embargo, dada esta dinámica, la necesidad de continuar creciendo en relación con la renta y la acumulación de ganancias lo impulsan de nuevo a la ambición propia del sistema impuesto por la lógica del capital. Robinson es innegablemente un producto de la lógica comercial del siglo XVIII, por eso no puede sobrevivir sin la contraparte negada por su experiencia de vida. Se trata de la negación del sujeto anteponiendo la lógica comercial como premisa, pero por esta misma razón, se trata de la aparición del sujeto en el propio núcleo de la negación: cuando el barco (libre comercio) naufrague, solo el sujeto será un puerto seguro. ■

[5] Defoe, *op. cit.*, pág. 33.

RIBLA
No. 39

SEMBRANDO
ESPERANZAS

ELSA TAMEZ
HELIO GALLARDO
CARMELO E. ÁLVAREZ

RIBLA
No. 40

LECTURA JUDÍA
Y RELECTURA
CRISTIANA
DE LA BIBLIA

FERNANDO MIRES
CRISTIÁN PARKER G.
ARNOLDO MORA

SEMINARIO INTENSIVO DE LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA

Entre el 1º y el 26 de julio del 2002 se realizó en el DEI el primer *Seminario Intensivo de Lectura Popular de la Biblia*. Participaron 28 personas de 10 países de América Latina y El Caribe, más un representante de Suiza y otro del mundo hispánico de EE. UU. El seminario fue un éxito y el perfil de los participantes respondió a lo deseado y planificado. Muchos vinieron representando organizaciones nacionales del movimiento de Lectura Popular de la Biblia, otros eran formadores de Biblia en seminarios, en comisiones diocesanas de catequesis y otras instituciones similares. Fue un seminario creativo, de fuerte participación, que vendrá a fortalecer el movimiento bíblico popular en toda América Latina. El próximo año, el mismo seminario se realizará del 30 de junio al 25 de julio.

Y nos fue dada la Palabra

Nuestros ojos, nuestras manos,
nuestras voces se juntaron
el corazón abierto, en prometido abrazo
el DEI, casa de Dios, se nos hizo regazo...

Vinieron con nosotros/as nuestros pueblos heridos
fuente, cántaro, sudor, fiesta y reclamo
y desde los cuatro vientos, como Libro Primero,
mil historias pobladas de luz, sombra y misterio
que al correr de los días otra historia tejieron...

Y entrelazamos risas y entrelazamos sueños
entre los corredores de esta "casa" abierta
donde una mano amiga se derramó en la "mesa"
y alerta, la Palabra, se hizo palabra nuestra.

Tercamente buscamos bajo un cielo nublado
estrellas luminosas que impregnan de presencia
cada rincón oscuro de nuestra madre tierra
afroindoamericana con sus venas abiertas...

Viajamos por los tiempos y lugares pasados
arañando sentidos que avivan la esperanza
"comprender, discernir, disentir, forcejear"
con la Vida y la Biblia y nuestro ser entero
y limpiar la ventana de las viejas miradas
y escuchar las maestras, los maestros del pueblo
y en aquellas palabras húmedas de misterio
escuchar al Dios vivo, su grito y su silencio...

Y nos fue dada la vida, el espacio y el tiempo
el hallarnos, el vernos, toparnos y aprendernos
en esta idea loca de hacer cierto su Reino
resistir toda ausencia, mantener el aliento
sentir que estamos cerca y al mismo tiempo lejos
comunidad en marcha, en vergel y desierto...
y al calor del camino de fe de nuestro pueblo
crecer en amistad y acariciar el sueño...

I Seminario de Lectura Popular de la Biblia
Julio, 2002

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: aspdei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3573

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only